Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

XII. Band.

Nachdruck mit Genehmigung des Verlags Parzeller & Co.,
vormals Fuldaer Actiendruckerei

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1967

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

12. Jahrgang. 1899.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Bach, J., Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte . . . . . 168—176,	292—302
2.	Buschbell, G., Der Traditionolismus Bonald's . . .	32—49
3.	Cathrein S. J., V., Der Begriff des sittlich Guten 19—31,	117—129
4.	Endres, J. A., Die Nachwirkung von Gundissalinus' *de immortalitate animae*	382—392
5.	Geyser, J., Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Aussenwelt	130—147
6.	Gutberlet, C., Neueres über den Tastsinn	59—69
7.	—, Zur Psychologie der Veränderungsauffassung (Bemerkungen zu L. W. Stern)	188—195
8.	—, Zur Psychologie des Kindes	365—381
9.	Mausbach, J., Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten 303—318,	407—421
10.	Müller, J., Komik und Humor (Bemerkungen zu Lipps' gleichnamiger Schrift)	177—187
11.	Rolfes, E., Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's u. Aristoteles 1—18,	271—291
12.	Seeland, N. v., Zur Frage von dem Wesen des Raumes	50—58
13.	Straub, J., Kant und die natürliche Gotteserkenntnis 261—270,	393—406
14.	Švorčík O. S. B., C., Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele . . .	148—167

II. Recensionen und Referate.

1.	Adlhoch O. S. B., B., Res scholasticae apud Benedictinos in s. Anselmi de urbe Collegio actae (C. Gutberlet)	89 f.
2.	Angelini, A., Ausonio Franchi (J. D. Schmitt) . . .	455
3.	Baumgartner, M., Die Philosophie des Alanus de Insulis (J. Endres)	86—88
4.	Baumstark, A., Der Pessimismus in der griechischen Lyrik (C. Gutberlet)	207 f.

	Seite
5. Biedermann, K., Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral (R. Stölzle)	422—427
6. Braunschweig, D., Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts (J. Geyser)	434—436
7. Bülow, G., Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele (J. A. Endres)	345 f.
8. Dunkmann, K., Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie (C. Gutberlet)	333—335
9. Ehrenfels, Ch. v., System der Werththeorie (V. Cathrein)	441—451
10. Fechner, G. Th., Nanna oder: Ueber das Seelenleben der Pflanzen (C. Gutberlet)	436—439
11. Frick, S. J., Logica. 2. edit. (J. D. Schmitt)	91
12. —, Ontologia. 2. edit. (J. D. Schmitt)	91
13. Geyser, J., Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen (J. W. Arenhold)	439—441
14. Giessler, C. M., Die Athmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit (J. Geyser)	208
15. Glossner, M., Savonarola als Apologet und Philosoph (Al. Otten)	346 f.
16. Görland, A., Aristoteles u. die Mathematik (E. Rolfes)	451—453
17. Goldschmidt, L., Kant und Helmholtz (C. Gutberlet)	210 f.
18. Guastella, C., Saggi sulla teoria della conoscenza (J. Hilfrich)	327—331
19. Haan S. J., H., Philosophia naturalis 2. edit. (J. D. Schmitt)	91
20. Hartmann, Ed. v., Schelling's philosophisches System (R. Stölzle)	75—77
21. Hertling, Gg. Frhr. v., Descartes' Beziehungen zur Scholastik (Al. Otten)	453 f.
22. Kappes, M., Die Metaphysik als Wissenschaft (E. Rolfes)	209 f.
23. Krieg, M., Der Wille und die Freiheit in der neuen Philosophie (W. Ott)	335 f.
24. Lehmen S. J., A. Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage 1. Bd. (J. D. Schmitt)	322—324
25. Lipps, Th., Die ethischen Grundfragen (P. Schanz)	342—345
26. Lotz, R., Die Philosophie und der Zweck des Lebens (B. Adlhoch)	205—207
27. Mausbach, J., Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin (C. Gutberlet)	85 f.
28. Mercier, S., La définition philosophique de la vie 2. édit. (C. Gutberlet)	79 f.
29. —, Les Orgines de la psychologie contemporaine (J. D. Schmitt)	77—79
30. Müller, J., System der Philosophie (L. Schütz)	319—322
31. Müller, R., Das hypnotische Hellsehexperiment im Dienste der naturwissenschaftlichen Seelenforschung 2. Band (C. Gutberlet)	80—82
32. Nagy, A., Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī (J. Endres)	88
33. Paulsen, Fr., Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre (C. Gutberlet)	70—74

Seite

34. Pesch S. I., T., Institutiones philosophiae naturalis (J. D. Schmitt) . . . . . 336—338
35. —, Institutiones psychologicae (L. Schütz) . . . . 428—430
36. Petroniewics, B., Der Satz vom Grunde (C. Gutberlet) 324—326
37. Rolfes, E., Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles (J. D. Schmitt) . . . . . 82—85
38. Rülf, J., Metaphysik 4. Bd. (R. Stölzle) . . . . . 338—342
39. Scherer, C. G., Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei H. S. Reimarus (J. Straub) . . . . . 455 f.
40. Spengel, J. W., Zweckmässigkeit u. Anpassung (R. Stölzle) 196—201
41. Spitzner, A., Psychogene Störungen der Schulkinder (C. Gutberlet) . . . . . 433 f.
42. Strümpell, L., Die pädagogische Pathologie (C. Gutberlet) 431—433
43. Surbled, G., Le rêve (F. X. Pfeifer) . . . . . 341—333
44. Thomas v. Aquin, Ueber die Regierung der Fürsten. Uebersetzt von Th. Scherrer-Boccard. Herausgeg. von A. Portmann (J. Endres) 89
45. Wernicke, A., Cultur und Schule (O. Willmann) .
46. —, Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung in ihrer Stellung zum mod. Humanismus (O. Willmann) 201—205

III. Philosophischer Sprechsaal.

1. C. Braig, Eine Frage [gegen Dr. M. Glossner] . . . . 92—95
2. —, Eine Antwort [gegen Dr. M. Glossner] . . . . . 348—350

IV. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 99 f., 351—354
2. Jahrbuch f. Philosophie u. speculative Theologie 103—105, 218 f., 467 f.
3. Natur und Offenbarung . . . . . 100—103, 358—360
4. Philosophische Studien . . . . . 215—218
5. Revue Néo-Scolastique . . . . . 265—267
6. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 96 f., 357 f.
7. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) . . . 360—362
8. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . 105 f., 219, 468 f.
9. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 97—100, 354—356, 456—459
10. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie d. Sinnesorgane 212—215, 459—465

V. Novitätenschau des Jahres 1898.

I. Allgemeines.
A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 220 f.
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 221—224
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 224—227
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 227—231

Seite

II. Logik und Erkenntnisstheorie.
A. Lehrbücher . . . . . 231 f.
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 232 f.

III. Psychologie.
A. Lehrbücher . . . . . 233 f.
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 234—237
C. Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 237 f.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie. . . . 238—241

V. Theodicee 241

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 241 f.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 242 f.
B. Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie . . . 243 f.
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 244—247

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 247 f.

IX. Religionswissenschaft.
A. Religionsphilosophie . . . . . 248 f.
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 249 f.

X. Geschichte der Philosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 251 f.
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 252—254
b) Zur mittelalterlichen Philosophie 254
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 254 f.
d) Zur neuesten Philosophie 255

VI. Miscellen und Nachrichten.

1. Anwendung des Auslösungsbegriffes in der medicinischen Wissenschaft . . . . . 115 f.
2. Der Auslösungsbegriff, angewendet auf Willensacte und deren Motivation . . . . . 362—464
3. Der Saisondimorphismus als Ausgangspunkt für die Bildung neuer Arten im Pflanzenreich . . . . . 358 f.
4. Die feinere Structur des Nervensystems. 472
5. Mathematische Auffassung des Schönen 260
6. Präkambrische Fossilien . . . . . 259 f.
7. Ueber „Entwicklungsmechanik der Organismen“ . . . 107—115
8. Ueber Gedankenlesen 364
9. Zur Psychologie des Lesens . . . . . 470—472

Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's und Aristoteles'.

Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung
von Dr. E. Rolfes in Satzvey (Rheinland).

Es liegt unverkennbar in der Richtung unserer Zeit, die überlieferten Grundlagen der Geistesbildung gering zu schätzen, und ebenso der Forschung andere Ziele anzuweisen, als die Vorzeit verfolgte. Demgemäss ist man geneigt, auch die klassische griechische Philosophie, an die sich die ganze nachfolgende Entwicklung des Denkens angeschlossen hat, ungünstig zu beurtheilen und diese Ungunst selbst auf die Person ihrer ersten Begründer auszudehnen, gleich als ob man hoffte, dass mit ihrem sittlichen Ansehen zugleich die Auctorität ihrer Lehre geschwächt würde. Ein tieferer Grund jener Voreingenommenheit mag inanbetracht des herrschenden Pessimismus das Mistrauen gegen die Kraft der menschlichen Vernunft und die Stärke des sittlichen Willens sein. Denn man darf nicht zugeben, dass jene anerkannt grossen Männer inbezug auf die höchsten Fragen würdige Vorstellungen hatten, ohne das Dasein einer objectiven Wahrheit anzuerkennen, die sich von dem suchenden Geiste finden lässt; und ebenso darf man nicht einräumen, dass sie ihrer besseren Erkenntniss gemäss lebten, ohne die sittliche Freiheit und Selbständigkeit als eine Mitgift unserer Natur gelten zu lassen.

Man mag aber den Zusammenhang der Dinge beurtheilen, wie immer man will, jedenfalls muss die geschichtliche Wahrheit in Ehren bleiben, namentlich, wenn es sich um die Lebensanschauungen und den sittlichen Standpunkt von Männern handelt, die so gross in der Geschichte des Geistes dastehen. Auch muss es im Interesse der eigenen wissenschaftlichen Ehre vermieden werden, dass man die irrigen

Behauptungen Anderer gläubig nachspricht, oder ihre wahren Behauptungen aus Misverständniss in übertriebener Form sich aneignet, und dadurch zu erkennen gibt, wie wenig man sich durch selbständiges Studium mit dem Geiste der altklassischen Philosophie vertraut gemacht hat.

Es wird also keine überflüssige Arbeit sein, wenn wir im Folgenden einige der gewöhnlichsten Vorwürfe, die gegen die Väter der griechischen Philosophie, Sokrates, Plato und Aristoteles, im Umlauf sind, widerlegen.

Wir wollen zuerst die Anklage gegen die sittliche Beschaffenheit der genannten alten Philosophen vornehmen und sodann uns mit ihrem religiösen Standpunkte beschäftigen, wobei ihre Stellung zum Gottes- und Unsterblichkeitsglauben in Betracht kommt. Man darf nicht denken, dass wir mit diesem Vorwurfe disparate Dinge in Angriff nähmen. Denn der religiöse Standpunkt hängt mit dem Charakter auf's engste zusammen. Wenn Goethe mit Recht sagen konnte: „Wie Einer ist, so ist sein Gott; darum ward Gott so oft zum Spott", so wird es auch gestattet sein, aus den religiösen Vorstellungen auf den Charakter zurückzuschliessen, und zwar nicht minder, wenn dieselben uns Achtung abnöthigen, als im umgekehrten Falle.

I.

Treten wir nun vor allem in die Prüfung derjenigen von den erhobenen Anklagen ein, die wohl unter allen die schwerste ist: Sokrates, Plato und Aristoteles, oder doch der eine und andere von ihnen, sollen dem griechischen Nationallaster der Päderastie ergeben gewesen sein.

Was Sokrates betrifft, so räumt zwar Döllinger in seinem Werke: „Heidenthum und Judenthum" [1]) ein, dass er von lasterhaften Ausbrüchen in dem angegebenen Punkte frei war, meint aber, dass er trotzdem nicht umhin gekonnt habe, in dieser Beziehung als Grieche zu empfinden, so dass er an dem Joche der krankhaften Neigung wie die meisten seiner Landsleute zu tragen gehabt habe. Andere dagegen gehen weiter und sagen einfach, dass sein Umgang mit der Jugend den verrufenen volksthümlichen Charakter trug: eine Redeweise, bei der man sich alles Mögliche denken kann. Ueber Plato fällt Döllinger an derselben Stelle das sehr viel sagende Urtheil,

[1]) S. 686.

er habe unter dem Einflusse der genannten Epidemie so sehr den Sinn für Frauenliebe verloren gehabt, dass er in seiner Schilderung des Eros, des himmlischen wie des gemeinen, nur der Knabenliebe gedenke. Ueber Aristoteles äussert sich derselbe Schriftsteller[1]) in einer Weise, als ob er dem hässlichen Verdachte, der im Alterthum gegen ihn erregt wurde, seine Zustimmung gäbe.

„Nach Plutarch's Bemerkung" — schreibt er — „wollten viele Väter den Umgang ihrer Söhne mit Philosophen überhaupt nicht dulden. Parmenides, Eudoxus, Xenokrates, Aristoteles, Polemon, Krantor, Arkesilaos werden vorzugsweise als Päderasten bezeichnet, und die Namen der von ihnen geliebten Jünglinge genannt."

Es ist aber nicht schwer, sich von der Unwahrheit dieser Beschuldigungen zu überzeugen, oder wenigstens darüber klar zu werden, dass sie ohne Begründung auftreten.

Vernehmen wir zuerst die Worte, womit ein unverdächtiger Zeuge, Xenophon, der Jünger des Sokrates, über diesen seinen Lehrer und dessen Verhältniss zur Jugend sich ausspricht.

„Verwunderlich kommt es mir vor" — so schreibt er in den Memorabilien — „wie sich manche Athener überzeugen lassen konnten, Sokrates verführe die Jugend, da er doch, abgesehen von seinem religiösen Sinn, erstlich in Hinsicht auf geschlechtliche Dinge und Essen und Trinken unter allen Menschen am enthaltsamsten war, sodann gegen Kälte und Hitze und alle Beschwerden durchaus abgehärtet, und endlich von früh an derart an wenige Bedürfnisse gewöhnt, dass er an sehr geringer Habe sehr leicht sich genügen liess. Wie hätte er nun, da er selbst so geartet war, Andere zur Gott- und Gesetzlosigkeit, oder zu geschlechtlichen Ausschweifungen, oder zur Weichlichkeit verleiten sollen?" [2]) — „Indessen" — so fährt unser Gewährsmann fort — „wenn Sokrates auch selbst nichts Böses gethan, wohl aber seine Schüler, wenn er Verkehrtes an ihnen wahrnahm, gelobt hätte, so wäre er mit Recht verurtheilt worden. Aber gerade das Gegentheil war der Fall. Als er bemerkte, dass Kritias in den Euthydemos verliebt war und unsittlich mit ihm umzugehen trachtete, warnte er ihn und sagte, es sei ein Kennzeichen niedrigen, gemeinen Sinnes und unschicklich für einen Ehrenmann, den Geliebten, bei dem man doch in Achtung stehen wolle, nach Bettlerart anzusprechen, und zu flehen und zu bitten, dass er gebe, und zwar nicht einmal Gutes. Als aber Kritias auf solche Reden nicht hörte, noch sich von seinem Treiben abwendig machen liess, soll Sokrates in Gegenwart vieler Anderer und des Euthydemos selbst sich geäussert haben, es gehe dem Kritias, wie ihm vorkomme, wie den Ferkeln, die sich gerne an den Steinen reiben." [3])

Man lese ferner bei dem genannten Autor, mit wie hohem sittlichen Ernste Sokrates den Kritobulos zurechtwies, als er erfuhr, dass derselbe den schönen Sohn des Alcibiades geküsst habe[4]), wie

---

[1]) a. a. O. S. 689. — [2]) *Mem.* I. 2, 1 u. 2. — [3]) Ibid. 29 sq. — [4]) Ibid. I. 3, 8 sqq.

er allezeit zur entschiedensten Bezähmung der geschlechtlichen Lüste ermahnte, da, wie er meinte, derjenige, welcher solchen Dingen nachgebe, nicht leicht die Besonnenheit bewahren könne.[1]) Man bemerke das schöne Zeugniss, das ihm mit den Worten ausgestellt wird:

„Er war bezüglich der Enthaltsamkeit in einer solchen Verfassung, dass er sich leichter der schönsten und blühendsten Körper enthielt, als die anderen der hässlichsten und abgelebtesten." [2])

Man halte sich alles dieses vor, sagen wir, und urtheile dann, ob der gegen ihn geschleuderte Vorwurf Beachtung verdiene.

Vernehmen wir aber auch hierüber, was sich bei seinem anderen Schüler, Plato, findet!

In dem *Symposion* wird Sokrates so entschieden gegen den bewussten schmählichen Verdacht in Schutz genommen, dass Männer, wie F. A. Wolf hierin sogar den eigentlichen Zweck der Schrift haben finden wollen.

„Dem Ansehen nach" — so lässt er sich in seiner Einleitung zum »Gastmahl« vernehmen — „dem Ansehen nach hatte Platon bei der Verfertigung keinen geringeren Zweck als den, seinen Lehrer vor dem Verdachte zu schützen, als wenn sein Umgang mit jungen und wohlgebildeten Männern, insbesondere mit Alcibiades, noch etwas anderes als die Ausbildung und Verschönerung der Seele zur Absicht hätte, ein Verdacht, der in den folgenden Zeiten nur allzu oft gegen den tugendhaften Weisen erregt worden, und dem eben diese Schrift zur Bestätigung hat dienen müssen."

Wenn nun auch heutzutage diese Auffassung aufgegeben ist, und vielmehr als Zweck des „Gastmahls" ein allgemein philosophischer, die Darstellung und Empfehlung des wahren Idealismus, wird gelten müssen, so bleibt doch wahr, dass die Rede des Alcibiades in dem Dialoge eine überzeugende Apologie des Sokrates gerade bezüglich seiner sittlichen Lauterkeit darstellt. Nachdem Sokrates in der Tischgesellschaft bei Agathon das wahre Wesen der Liebe als Sehnsucht nach dem Ewigen geschildert hat, klopft Alcibiades in vorgerückter Stunde stark berauscht an's Thor, tritt in den Kreis der Gäste ein und hält, aufgefordert, das Lob des Eros zu feiern, eine Lobrede auf Sokrates, da derselbe doch, wie er mit Laune bemerkt, es nicht ertrage, wenn er in seiner Gegenwart einen anderen lobe.[3]) Sokrates sei einem Satyr mit einer Zauberflöte zu vergleichen. Denn er allein und sonst keiner vermöge ihn durch seine Rede zu rühren und ausser sich zu bringen, so dass sein Herz poche und aus seinen Augen Thränen stürzten, wenn jener ihm zum Bewusstsein bringe, wer er

[1]) c. III., 8 init. — [2]) Schluss des III. Cap. — [3]) c. 30 u. 31.

sei, und in welchem knechtischen Zustande er sich befinde. Ja, er habe oft bei seinen Vorhaltungen geglaubt, nicht leben zu können, wenn er der alte bleibe.[1]) Sokrates sei aber auch mit den Silenen zu vergleichen, welche die Bildhauer mit Pfeifen und Flöten darstellen, die, wenn sie nach beiden Seiten hin geöffnet sind, inwendig Bildsäulen von Göttern enthalten. Denn er stelle sich an, als sei er in die Schönen verliebt, und hinwiederum thue er immer, als wisse er nichts. Beides sei aber nur äusserer Behang. Er strotze inwendig von Weisheit, und es kümmere ihn gar nicht, ob einer schön oder reich oder sonst im Besitze eines von der Menge gepriesenen Vorzuges sei. Er suche den Umgang junger Leute nur, um sie zu Liebhabern der Tugend und Weisheit zu machen. Und nun erzählt der vom Wein berauschte Tischredner, wie er es einst mit allerhand Künsten dahin gebracht habe, den Sokrates in der Nacht zum Lagergenossen zu bekommen, und dann sich ihm angeboten habe. Jener aber habe ihn mit feiner Ironie abgewiesen, und — „Wisset nur", schliesst Alcibiades sein Bekenntniss, „bei Göttern und Göttinnen, dass, als ich mit dem Sokrates geschlafen, ich ebenso aufstand, als wenn ich mit einem Vater oder einem älteren Bruder geschlafen hätte!"[2])

Es ist kaum nöthig, diesem Zeugnisse noch ein weiteres folgen zu lassen, indem wir auf das Verwerfungsurtheil hinweisen, welches Sokrates im *Phaedrus* über die Päderastie ausspricht. Der Liebende ist, wie Sokrates dort des weiteren ausführt, darauf bedacht, den Geliebten um jeden männlichen Sinn, um Kraft und Festigkeit zu bringen.[3]) Er möchte ihn von Vater und Mutter und Freunden trennen, weil er sie für Störer und Tadler des ihm so angenehmen Umganges hält. Ja, auch den Reichthum, den jener etwa besitzt, misgönnt er ihm, weil der Arme leichter zu gewinnen und willfährig zu erhalten ist.[4]) Die Freundschaft des Liebhabers ist mit keinem Wohlwollen verbunden, sondern ist schnöder Eigennutz: sie sieht im Anderen nur das Futter der eigenen thierischen Gier:

Denn wie Wölfe das Lamm, so Liebende lieben den Knaben.[5])

Gewiss würde Plato solche Urtheile, die freilich zunächst seine eigene Ansicht enthalten, nicht dem Sokrates in den Mund gelegt haben, wenn dessen Charakter zu denselben nicht gepasst hätte. Man darf auch daraus, dass Sokrates bei Plato jene Rede, als schämte er sich ihrer, mit verhülltem Haupte hält und hernach einen

[1]) c. 32, p. 215 sq. — [2]) c. 33 sq. p. 216-219. — [3]) p. 239 *C.* — [4]) p. 239 *E.* 240. — [5]) p. 241 *C. D.*

Widerruf anstimmt, nicht schliessen, sie drücke nicht die wahre Meinung des Redenden aus. Wessen der Redende sich schämt, ist einzig dies, dass er seinen Worten den niedrigen und gemeinen Begriff der Liebe zu grunde gelegt hat, gleich rohen Leuten, die nichts anderes kennen, — nicht den Begriff jener reinen und edlen Liebe, die in der sinnlichen Schönheit nur den schwachen und unvollkommenen Widerschein der wahren, göttlichen Schönheit der Ideen sieht.[1])

Es sei schon bei dieser Gelegenheit vorgreifend bemerkt, wie verkehrt es von Döllinger ist, zu behaupten, Plato habe erst in seinem letzten Werke, den „Gesetzen", durch Erfahrung und Alter belehrt, mit scharfem Tadel über das päderastische Verhältniss sich ausgesprochen und dessen Verderblichkeit betont.[2]) Denn der *Phaedrus* wird ziemlich allgemein in die früheste Periode der litterarischen Thätigkeit Plato's gesetzt.

Wir beschliessen diese Zeugnisse mit dem Urtheil, das Plato im *Phaedon* über seinen Lehrer ausspricht, indem er ihn den besten, einsichtsvollsten und gerechtesten Mann seiner Zeit nennt.[3])

Nehmen wir nun noch den Umstand in Betracht, dass auch in der gerichtlichen Klage gegen ihn der Knabenliebe nicht gedacht wird — denn das *διαφθείρειν τοὺς νέους* in den Xenophontischen Denkwürdigkeiten[4]) und in der Platonischen Apologie[5]) geht nicht hierauf —, und dass auch die schonungslose Satire eines Aristophanes diesen Punkt durchaus unberührt lässt, so darf uns wohl die Unschuld des Sokrates in der angegebenen Beziehung für unanfechtbar gelten.

Bevor wir aber die Vertheidigung der in gleicher Weise Angeklagten, des Plato und Aristoteles, in die Hand nehmen, wollen wir, um nicht zu oft von einer Person zur anderen überzugehen, gleich noch einige verwandte Anschuldigungen gegen Sokrates erledigen. Er soll übermässige Neigung zu den Weibern gehabt und seinen Schülern den Umgang mit Hetären gerathen haben. Auch macht man es ihm zum Vorwurf, dass er sie zur Hetäre Theodota geführt und ihr gezeigt hat, wie sie am besten die Männer fangen könne. Endlich bezichtigt man ihn, dass er selbst das Uebermaas sinnlichen Genusses nicht geflohen habe, wobei man sich auf Stellen bei Plato und Xenophon über seine Theilnahme an Trinkgelagen beruft.

[1]) p. 250 *A. B.* — [2]) p. 687. — [3]) Schluss des *Phaedon.* — [4]) I, 1. — [5]) Cap. 11.

Auch diese Anschuldigungen sind entweder nicht wahr, oder bedürfen doch einer starken Abschwächung und müssen gegen Misdeutung sicher gestellt werden.

Was zunächst seine vorgebliche Unenthaltsamkeit betrifft, so ist dafür kein anderer Beleg vorhanden, als die Aussagen des Aristoxenus, eines Mannes, der sicher nicht früher als drei Jahrzehnte nach Sokrates' Tode geboren wurde, und der nachweislich ein durchaus unglaubwürdiger Zeuge ist.[1]) Auf diesen Gewährsmann stützen sich auch Cyrillus von Alexandrien[2]) und Theodoret[3]), wenn sie schreiben, er sei zwar im übrigen genügsam gewesen, *in re venerea* aber leidenschaftlich; jedoch sei dabei keine Ungesetzlichkeit untergelaufen, da er nur mit seinen Gattinnen oder mit öffentlichen Personen verkehrt habe. Die beiden genannten kirchlichen Schriftsteller bringen gleichzeitig im Anschlusse an Aristoxenus den Bericht von der Bigamie des Philosophen, der auch wohl schwerlich historisch ist.

Der folgende Klagepunkt, angehend den Rath des Umganges mit Dirnen, wird vornehmlich durch die Berufung auf *Mem.* I. 3, 14 gestützt. Es ist dasselbe schon oben angeführte Capitel, in welchem Sokrates den Kritobulus ermahnt, den Kuss eines Jünglings wie den Stich einer Tarantel zu fliehen, und ihm räth, auf ein Jahr in's Exil zu gehen, um in einer solchen langen Zeit von seinem Wahnsinn zu genesen. Dort also finden sich gegen Schluss des Capitels die Worte:

„Er meinte denn, es sollten diejenigen, welche in geschlechtlicher Beziehung sich nicht enthalten könnten, nur derartiges sich gestatten, wie es die Seele wegen eines wirklichen Bedürfnisses des Leibes zulasse, und was eben als Bedürfniss auch keinen Schaden bringe."

Diese Stelle verräth freilich bei dem heidnischen Philosophen eine Ansicht von der Stärke und dem Rechte der Sinnlichkeit, die man nicht billigen kann. Um Schlimmeres zu vermeiden, soll der Umgang mit Hetären erlaubt sein. Aber die Stelle sagt doch nicht, dass er seinen Schülern einen solchen Umgang schlechthin anrieth, wie man behauptet. Es lässt sich immer noch annehmen, dass er bei ihnen nicht duldete, was er anderen nicht wehren wollte. Jedenfalls hat er es bei ihnen nicht gerne gesehen.

Andere Stellen, die Zeller aus den Xenophontischen „Denkwürdigkeiten" anführt, um darzuthun, „wie weit Sokrates von der

---

[1]) Siehe Zeller, Philos. d. Griech. 4. Aufl. II, 1. S. 63 ff. — [2]) *Contra Iulianum* VI, 186 C. — [3]) *Curat. graec. aff.* XII, 63. p. 174.

grundsätzlichen Strenge unserer Moral entfernt ist“ [1]), erweisen sich, wenn man sie nachliest, weniger belastend, als vorgegeben oder insinuirt wird. Es sind die Stellen II. 1. 5, 2. 4; IV. 5. 9. Ausserdem die gleich unten zu erörternde Stelle über sein Gespräch mit der Theodota.

Die erste Stelle enthält eine Aeusserung des Sokrates aus einem Gespräche, das er über den Genuss und die Enthaltsamkeit geführt hat. Die Ehebrecher werden daselbst so thöricht genannt wie die Thiere, die vor geschlechtlicher Gier gegen Gefahren blind werden. Sie stellen dem Weibe des Nächsten nach, was das Gesetz verbietet, obgleich mannigfache Gelegenheit gegeben ist, die Begierde straflos zu befriedigen. Es ist gewiss nicht nothwendig, diese Stelle von der sittlichen Erlaubtheit der einfachen Unzucht zu verstehen. Man kann sie auch auf deren legale Straflosigkeit beziehen.

Noch bedenklicher für die Tadler des Sokrates steht es um die zweite Stelle.

„Die Eltern“ — so sagt Sokrates zu seinem Sohne Lamprokles — „sind die grössten Wohlthäter der Kinder, da sie ihnen das Leben gegeben haben. Und die elterliche Zeugung geht nicht aus sinnlicher Lust hervor, da Wege und Häuser von Gelegenheiten, dieselbe zu befriedigen, voll sind.“

Hier wird über die Erlaubtheit eines solchen Mittels, sollten wir meinen, nicht das Mindeste gesagt. Wie kann man also hieraus einen Schluss auf die mangelnde Strenge der sokratischen Moral ziehen?

In der dritten Stelle endlich wird zum Lobe der Enthaltsamkeit gesagt, dass sie den Genuss steigere.

„Die Unenthaltsamkeit“ — so lesen wir daselbst — „lässt Hunger und Durst und geschlechtliche Begierde und Schlafbedürfniss nie gross werden, und doch werden nur dadurch das Essen und Trinken und die geschlechtliche Befriedigung und Ruhe und Schlaf genussreich.“

Hier ist von keiner unordentlichen Befriedigung die Rede. Was aber die ordentliche betrifft, so ist dieselbe gut und der Natur entsprechend, und darum ist es auch nicht unstatthaft, den Genuss durch längere Enthaltung zu steigern. Es beweist also diese Stelle so wenig wie die anderen, was sie beweisen soll.

Von der durch Xenophon [2]) bezeugten Thatsache, dass Sokrates mit seinen Schülern zur Hetäre Theodota gegangen ist, und mit ihr ein Gespräch über die Kunst Liebhaber anzulocken geführt hat, sollte man nicht so viel Wesens machen. Man darf den Unterschied

[1]) Philos. der Gr. II, 1. S. 68 f. — [2]) *Mem.* III, 11.

der Zeiten und der Sitten nicht vergessen. In dem heidnischen Athen erregte es keinen Anstoss, dass ein Sokrates die gefeierte Schönheit aufsuchte und ihr im Gespräche auf ironische, übrigens nicht unanständige Weise die Kunst, durch berechnete Zurückhaltung die Männer zu gewinnen, anempfahl. Gab er doch in der Unterhaltung deutlich genug zu erkennen, dass er selbst von der schönen Theodota nichts wissen wolle, da er andere Freundinnen habe, seine Schüler, die er durch die Liebestränke seiner Weisheit zu bezaubern suche. Hier tritt uns in der Rede des satirisch angelegten Mannes wieder die Metapher von der Verliebtheit entgegen, die bedenklichen Gemüthern so argen Anstoss gab; man sieht neuerdings, mit welchem Rechte, da er doch offenbar nur, um die einfältige Person zu narren, von seinen Freundinnen und Liebsten redet.

Es mag übrigens bei dieser Gelegenheit noch auf eine Stelle im „Gastmahl" des Xenophon hingewiesen sein, die nach Zeller[1]) ersichtlich machen soll, wie er das Verhältniss zu seinen jüngeren Freunden vorherrschend in der Form des Eros, der leidenschaftlichen, auf ästhetischem Wohlgefallen beruhenden Neigung, gefasst habe.

„Ich könnte keine Zeit nennen" — spricht Sokrates — „in der ich nicht von der Liebe zu jemand gefesselt bin!" „Auch Niceratus" — fährt er fort — „liebt, wie ich vernehme, seine Gattin und wird von ihr wiedergeliebt. Wer von uns aber wüsste nicht, dass Hermogenes von der Liebe zur Ehrbarkeit, *καλοκἀγαθία* [geistige Gutheit und Schönheit], worin diese Tugend auch bestehen möge, verzehrt wird?"[2])

Man sieht aus dieser Zusammenstellung der Liebesneigungen, dass Sokrates von der sinnlichen Liebe nur das Bild entlehnt, um die geistige oder himmlische vorzuführen. Das ist jene Liebe, die wir schon aus dem *Phaedrus* kennen. Zu ihrer Charakterisirung stehe hier aus dieser Schrift noch eine weitere Stelle.

„Die ganze Rede, die wir bisher gehalten haben, dreht sich um den Wahnsinn, welcher den befällt, der beim Anblick irdischer Schönheit der wahren sich erinnert, und dieser Wahnsinn ist die beste unter allen Begeisterungen. Wer seiner theilhaftig die Schönheit liebt, heisst ein Liebhaber, *ἐραστής*."[3])

Wir kommen nun zu der letzten Ausstellung, die sich auf die Mässigkeit des Sokrates bezieht. Wir lesen darüber bei Zeller:[4])

„Seine vielgerühmte Mässigkeit hat nichts Ascetisches. Sokrates liebt fröhliche Gesellschaft, wenn er auch lärmende Gelage vermeidet, und so wenig er ihn aufsucht, so flieht er doch bei gegebener Veranlassung nicht allein den

[1]) a. a. O. S. 69. — [2]) *Sympos.* 8. 2. — [3]) *Phaedr.* c. 30. p. 249 *D. E.* — [4]) a. a. O. S. 68.

sinnlichen Genuss nicht, sondern auch nicht das Uebermaas desselben: die kleinen Becher des Xenophontischen Gastmahls werden nicht verlangt, um sich gar nicht, sondern nur, um sich nicht allzu schnell zu steigern, und Plato lässt von Sokrates rühmen, dass er gleich geschickt sei, wenig und viel zu trinken, dass er Alle mit Trinken überwinde, aber selbst niemals betrunken werde; ja, am Schlusse seines Gastmahls zeigt er uns den Philosophen, nach einer beim Humpen durchwachten Nacht, und nachdem er die ganze Gesellschaft niedergetrunken, seinem gewohnten Tagewerk, als ob nichts geschehen wäre, nachgehend."

Man kann zugeben, dass an dieser Darstellung etwas Richtiges ist. Aber sie ist nicht frei von Schiefheiten und lässt einen Umstand der Platonischen Schilderung ausser Acht. Was die erwähnten kleinen Becher bei Xenophon betrifft, so fordert Sokrates sie nicht, um nicht zu schnell in heitere Stimmung zu gerathen; er fordert sie, damit die Tischgenossen nicht durch Trunkenheit, sondern durch gemässigte Anregung froh gestimmt werden. Es handelt sich also um den Gegensatz zwischen Trunkenheit und erlaubter Fröhlichkeit. Man vergegenwärtige sich den Zusammenhang bei Xenophon.[1]) Da andere Tischgenossen grosse Trinkschalen wollen, wendet Sokrates ein, auch er halte durchaus dafür, dass man trinken müsse. Denn der Wein mache froh und verscheuche die Trauer. Aber, wie nicht ein Platzregen sondern ein milder Regen den Fluren nütze, so müsse man auch den Wein nicht in grossen Mengen hinuntergiessen, um nicht an Leib und Seele in's Schwanken zu gerathen, so dass man nicht mehr athmen, geschweige etwas Vernünftiges reden könne.

„Wenn aber" — so schliesst er diese Rede — „die Diener uns mit kleinen Bechern ausgiebig bethauen, wofern ich dieses Bild anwenden darf, so werden wir nicht vom Wein zur Trunkenheit bezwungen, sondern gütlich von ihm überredet, in aufgeräumte Stimmung gerathen."

Was sodann den Punkt angeht, dass Sokrates nach der Darstellung im Platonischen „Gastmahl" die ganze Bankgenossenschaft niedertrinkt, so wird am Ende Plato hierin so wenig wie in anderen Zügen seines „Gastmahls" ernst genommen sein wollen. Das *Symposion* ist eine Dichtung, zu dem Zwecke ersonnen, um philosophische Wahrheiten durch die dramatische Umhüllung anziehender zu machen. Wir werden es nicht wörtlich nehmen, dass Alcibiades schwer betrunken und, beim Gehen unterstützt, das Festgemach betritt, kaum imstande ist, die Gäste zu erkennen, vorher noch eine ganze Kühlschale voll Wein hinuntergiesst und dann jene herrliche Lobrede auf den Sokrates hält. Wir nehmen den trunkenen Plauderer nicht ernst,

[1]) *Symp.* 2, 23 ff.

wenn er sagt, er habe den Sokrates eine ganze Nacht umschlungen gehalten. Und ebenso dürfen wir es wohl mit der Schilderung halten, der gemäss Sokrates den Wettkampf im Trinken aufnimmt, dem Alcibiades nachkommend die Kühlschale ebenfalls leert, nach Ankunft neuer Nachtschwärmer sich an dem ganz maaslosen Zechen betheiligt, und dann noch beim Hahnenschrei ruhig dasitzt und mit Aristophanes und Agatho über Komödie und Tragödie philosophirt. Wie vereinbarte sich mit diesem Vorgange das ausdrückliche Zeugniss des Alcibiades: „Nie hat jemand den Sokrates betrunken gesehen“?[1]) Wir können also die Zeller'sche Darstellung nicht für ganz zutreffend halten. Wahr ist aber jedenfalls, dass nach Plato's wirklicher Absicht Sokrates für einen Mann gelten soll, der stark im Trinken war. Denn nicht blos der berauschte Alcibiades sagt von ihm[2]), dass er, ohne betrunken zu werden, so viel austrinke, als einer nur wollte, sondern dasselbe sagt auch schon beim Beginne des Mahles Eryximachus:

„Es ist uns angenehm, dass die stärksten Trinker in der Tafelrunde heute mässig bleiben wollen; denn wir sind nie stark darin. Den Sokrates aber nehme ich aus; denn er ist in beidem tüchtig, so dass es ihm einerlei sein wird, was von beidem wir thun“[3])

II.

Nach dieser vorläufigen Ehrenrettung des Sokrates wenden wir uns zur Vertheidigung des Plato. Wir haben denselben einstweilen nur wegen seines Verhältnisses zur Päderastie in Schutz zu nehmen. Indessen ist hier von einem ernsten Verdachte, als habe er etwa zu diesem Laster hingeneigt, keine Rede. Dies spricht auch Zeller unumwunden aus. Nachdem er der mancherlei Verunglimpfungen gedacht hat, denen Plato's Charakter schon im Alterthume ausgesetzt gewesen sei, und unter den gegen ihn vorgebrachten Dingen an erster Stelle vielfache Liebesverhältnisse mit Männern und Weibern genannt hat[4]), gibt er über den wirklichen Thatbestand folgendes Urtheil ab:

„Alle diese Anklagen erscheinen, so weit wir ihre Wahrheit näher zu prüfen imstande sind, so unbegründet, dass kaum ein Kleinstes von ihnen übrig bleibt, und soweit dies nicht der Fall ist, so schlecht bezeugt, dass sie uns in der Achtung, welche uns die Schriften des Philosophen auch vor seinem Charakter einflössen, nicht irre machen dürfen. So weit sich der Mann aus seinen Werken beurtheilen lässt, können wir uns nur eine sehr hohe Vorstellung über Plato's Persönlichkeit bilden“[5])

[1]) *Symp.* 220 *A.* — [2]) 214 *A.* — [3]) 176 *C.* — [4]) a. a. O. 427. — [5]) a. a. O. S. 429 f.

Wenn nun Plato hiernach bezüglich der Päderastie einwandfrei dasteht, so wird doch in anderer Beziehung gerade in Hinsicht auf dieses Laster ein schwerer Vorwurf gegen ihn erhoben. Er soll sich durch seine Stellungnahme zu demselben insofern eine Blösse gegeben haben, als er es durchgängig als Bild benutzt, um die Liebe, auch die reine und wahre, darzustellen. Auf diese Weise habe er die Knabenliebe gewissermaassen mit einem Scheine der Verklärung umgeben, und diesen Misgriff habe er erst spät erkannt, nachdem ihm allmählich die schädlichen Folgen des Lasters zum Bewusstsein gekommen seien. Dieses ist der Sinn der Anklage, die Döllinger gegen unseren Philosophen vorbringt. Wir haben seine Worte zum theil schon oben angeführt, müssen sie aber jetzt vollständig bringen. Nach der Versicherung, Plato habe unter dem Einflusse der moralischen Seuche so sehr den Sinn für Frauenliebe verloren gehabt, dass er in seinen Schilderungen des Eros nur der Knabenliebe gedenke, fährt er fort:

„Offenbar war man in Griechenland dahin gekommen, die Neigung zu einem Weibe als das Niedrige und Unedle, die Liebe eines Jünglings dagegen als das des gebildeten Mannes allein Würdige zu betrachten. So idealisch auch Platon im *Phaedrus* und *Symposion* die Männerliebe dargestellt hat, so gibt er doch zu, dass in einer unbewachten Stunde, oder im Uebermaasse des Weingenusses »die beiden wilden Rosse zusammenkommen«, das heisst ohne Bild, dass zuweilen auch bei den edlen, erotischen Verbindungen von Männern und Jünglingen etwas vorfallen könne, »welches der gemeine Haufe für das Höchste hält«. Doch hat er in seinem letzten Werke, den ‚Gesetzen', ohne Zweifel durch Erfahrung und Alter belehrt, mit scharfem Tadel über das Verhältniss, dessen Verderblichkeit er klar erkannte, sich ausgesprochen.[1])

Der Gegensatz, der hier zwischen dem Plato von früher und von später aufgestellt wird, ist unrichtig. Plato hat die Päderastie früher nicht minder als später verurtheilt; man kann aber freilich in einem gewissen Sinne auch sagen, dass er sie nachher so wenig als vorher getadelt hat. Er kennt nämlich eine doppelte Päderastie, die lasterhafte, thierische, und die reine, philosophische; und die ganze Anklage, die man gegen ihn kehrt, beruht darauf, dass man zwischen diesen beiden Arten nicht unterscheidet.

Und doch hat Plato von seiner Seite alles gethan, dem peinlichen Misverständnisse zu wehren. Wo immer er die Liebe des philosophischen Mannes und seiner Schüler als ein Mittel wohlthätiger Wechselwirkung anpreist, da versäumt er nicht, sie zu der gemeinen

[1]) a. a. O. S. 687.

Ausgeburt einer regellosen Wohllust in Gegensatz zu stellen. Im *Phaedrus* verheisst er nur derjenigen Seele unter allen eine baldige Rückkehr in die himmlische Heimath nebst Anschauung der idealen Wahrheit, die im irdischen Leben aufrichtig philosophirt oder philosophisch Knaben geliebt hat: *ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.*[1]) Ebendaselbst aber unterscheidet er auch auf das strengste die beiden Arten der Liebe.

„Wer nicht" — so lässt er den Sokrates sagen — „erst vor kurzem eingeweiht worden oder schon verderbt ist[2]), der wird nicht rasch von hier dorthin zur Urschönheit geführt, wenn er dessen, was hinieden ihren Namen hat, ansichtig wird. Daher empfindet er bei dessen Anblicke keine fromme Scheu, sondern, der Lust ergeben, sucht er sich wie ein vierfüssiges Thier zu begatten, und in seiner rohen Weise fürchtet und scheut er sich nicht, widernatürlich der Lust nachzugehen. Der eben Eingeweihte dagegen, der das Damalige vielfältig geschaut hat, wird, wenn er ein gottähnliches Antlitz sieht, welches die Schönheit vollkommen nachbildet, oder irgend eine gottähnliche Körpergestalt, erst von einem Schauer ergriffen, und es wandelt ihn etwas von den damaligen Aengsten an[3]); dann aber verehrt er jene, sie anschauend, wie einen Gott, und wenn er nicht den Schein der Exaltirtheit fürchtete, so würde er dem Lieblinge wie einem Götterbilde und Gotte opfern."[4])

Aber auch schon vorhin hatte Plato die sittliche Reinheit der philosophischen Knabenliebe bestimmt ausgesprochen, indem er erklärte, dass der von ihr Ergriffene nur nach den höheren Dingen trachte und das Irdische gering schätze.

„Wer beim Anblick der irdischen Schönheit" — so hatte er gesagt — „sich an die wahre erinnert und dadurch Flügel empfängt und auffliegen möchte, aber aus Unvermögen nur wie ein Vogel nach oben blickt und das, was unten ist, nicht beachtet, wird von der Menge als wahnsinnig verschrieen; aber dieser Wahnsinn ist unter allen Begeisterungen die beste sowohl für die Besitzer desselben als für den Theilnehmer an ihr."[5])

Im „Gastmahl" treffen wir auf den Gegensatz der gemeinen und der himmlischen Liebe bei jenem nächtlichen Vorkommnisse, das der trunkene Alcibiades ausschwätzt. Die erstere Liebe ist in dem aufdringlichen Alcibiades verkörpert, die letztere in dem keuschen Sokrates.

„Ich hatte" — so erzählt der ebenso wissbegierige als leichtsinnige Sohn des Klinias — „die Götterbilder gesehen, die sich im Inneren des Sokrates wie

[1]) 248 *E*. 249. — [2]) Das heisst: nicht zu denen gehört, die erst jüngst im vorleiblichen Dasein an den himmlischen Weihen theilnahmen und darum noch nicht durch langes Nichtgedenken daran sich Befleckungen zugezogen haben. — [3]) Bezieht sich auf die Anstrengung, das Göttliche anzuschauen, welche die Seelen einst in den himmlischen Räumen, beunruhigt durch den entgegengesetzten Zug der Neigung, aufbieten mussten. — [4]) 250 *E*. 251. — [5]) 249 *D*. sq.

in einem geschnitzten Silen aufgestellt finden, und sie waren mir so göttlich, golden, durchaus schön und bewundernswerth vorgekommen, dass ich sogleich das thun zu müssen glaubte, was er mir befahl. Und indem ich meinte, dass er sich ernstlich um meine Schönheit bemühe, hielt ich das für einen Fund und für einen ausserordentlichen Glücksfall für mich, als ob es nun in meiner Macht stände, vom Sokrates, wenn ich ihm gefällig wäre, alles zu hören, was er wüsste."

Hierauf führt er die Rede an, mit welcher Sokrates seine Zumuthung zurückwies.

„Lieber Alcibiades, du scheinst in der That nicht thöricht zu sein, wenn nämlich das wahr ist, was du von mir sagst, und in mir irgend eine Kraft ist, durch die du besser werden könntest; wahrlich eine wunderbare und deine Wohlgestalt weit übertreffende Schönheit würdest du dann in mir erblicken. Wenn du also, diese erblickend, mit mir in Gemeinschaft zu treten und Schönheit gegen Schönheit einzutauschen trachtest, so hast du mich nicht wenig zu übervortheilen im Sinne, sondern suchst dir für den Schein des Schönen dessen Wahrheit zu erwerben und denkst thatsächlich, Gold für Kupfer einzutauschen." [1])

Auch in der „Republik" schliesst Plato ganz wie im *Phaedrus* und im „Gastmahl" die sinnliche zuchtlose Lust von dem Verkehr des Liebenden und des Geliebten aus.

„Der rechte Eros liebt seiner Natur nach einen Sittsamen und Schönen auf besonnene und edle Weise. Demnach ist die Lust der geschlechtlichen Befriedigung zum rechten Eros nicht hinzuzubringen, und es dürfen mit derselben weder der Liebhaber noch der Liebling Gemeinschaft haben. Für den in der Gründung begriffenen Staat wäre also gesetzlich vorzuschreiben, dass der Liebhaber nur des Schönen halber den Liebling lieben, seinen Umgang suchen und, falls dieser es sich gefallen lassen wolle, ihn wie einen Sohn liebkosen dürfe; im übrigen aber muss er mit dem, um den er sich bemüht, so umgehen, dass er niemals scheine, darüber hinaus seinen Verkehr auszudehnen; wo nicht, so werde er sich den Vorwurf des Mangels an edler Bildung und Sinn für das Schöne zuziehen." [2])

Diese Stellen beweisen zur Genüge, dass Plato die Päderastie in jeder Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit streng misbilligt hat. Ebenso wird aber dieselbe in den „Gesetzen", wie jeder an den betreffenden Stellen [3]) nachsehen kann, nicht in der Weise verpönt, als ob damit gleichsam ein Widerruf früherer Aeusserungen geleistet werden sollte. Man sieht nicht das Mindeste davon, dass der Autor sich bewusst wäre, seinen Standpunkt zur Frage gewechselt zu haben.

Dagegen ist nicht einwandfrei, sondern wird von Döllinger mit Recht getadelt, was wir an der von ihm angeführten Stelle [4]) über die unter den Liebenden mitunter vorkommenden argen und hässlichen

[1]) p. 216 *E.* 217 *A.* 218 *E.* — [2]) III. 403 *A.* sqq. — [3]) I. 636 *C.* VIII. 836 *B.* sqq. 838 *E.* 841 *D.* — [4]) *Phaedr.* 256 *B.* sqq.

Ausschreitungen lesen. Wenn dieselben durch ihre Leidenschaft in unbewachten Momenten zu weit geführt würden, im übrigen aber sich ihr Leben lang treu blieben, so würden ihre Seelen zwar unbefiedert, und sonach unfähig zur Betrachtung der Ideen, aber doch mit dem Triebe, sich zu befiedern, aus dem Leibe scheiden, so dass sie für ihren Liebeswahnsinn nicht geringen Lohn davontrügen. Die Milde, womit Plato sich hier über das hässliche Laster äussert, ist in der That wenig angebracht und in hohem Maasse auffallend. Dieselbe lässt sich vielleicht nur aus der grossen damaligen Verbreitung der Unsitte erklären, die eine nachsichtige Beurtheilung der einzelnen Fälle einigermaassen rechtfertigen konnte. Allerdings erkennt man hieraus auch, wie das sittliche Urtheil selbst der Besten und Edelsten ohne den Leitstern der Offenbarung hin und wieder, selbst in wichtigen Dingen, irre geht.

Es soll ferner nicht geleugnet werden, dass das päderastische Verhältniss auch in der idealen Form bei Plato die Gefahr geschlechtlicher Verirrung unmittelbar in sich barg. Er selbst hat ohne Zweifel an ein ganz reines, aller Gemeinheit fernstehendes Verhältniss gedacht. Aber um dasselbe zu verwirklichen, dazu würden Menschen von anderer Art, als sie jetzt sind, erforderlich sein. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Kritik begreiflich, die Aristoteles an der Platonischen Knabenliebe übt, indem er bemerkt, ein solches Verhältniss würde unter Blutsverwandten, wie Vätern und Söhnen, unzulässig sein, und auch aus diesem Grunde neben vielen anderen sei die Weiber- und Kindergemeinschaft der Platonischen „Republik", die das verwandtschaftliche Verhältniss nicht erkennen lasse, abzulehnen.[1])

Das Vorstehende könnte mit der eben gemachten Einschränkung zur Vertheidigung Plato's genügen. Wir würden aber über die wahre Natur des platonischen Eros unvollkommen unterrichtet bleiben, wenn wir uns nicht mit der reinen, abstracten Idee, die ihm zugrunde liegt, noch etwas näher bekannt machen wollten. Dieselbe ist keine andere, als dass der menschliche Geist von der sinnlichen Schönheit, die allein unter den idealen Dingen mit leiblichen Augen geschaut wird, zu der geistigen und Urschönheit, die Gott selbst ist, geführt werden soll. Im „Gastmahl" spricht sich Sokrates hierüber mit aller Bestimmtheit aus. Man weiss, dass er diese Rede, wohl um die Erhabenheit ihres Inhaltes anzudeuten, von einer fremden weisen Frau, der Diotima, gehört haben will. Nachdem dieselbe die Liebe als

[1]) *Polit.* II. 4. 1262 *a* 32 sqq.

die angeborene Sehnsucht der Seele nach einem ewigen und unvergänglichen Glücke geschildert hat, erhebt ihre Rede sich höher, indem sie fortfährt:

„So weit, mein Sokrates, kannst vielleicht auch du in die Geheimnisse der Liebe eingeweiht werden. Ob du es aber auch fähig sein würdest, wenn jemand die höchsten und letzten, um derenwillen auch jene da sind, gehörig vortrüge, weiss ich nicht. Indes will ich sie darlegen, sprach sie, und es an Bereitwilligkeit durchaus nicht fehlen lassen; versuche aber zu folgen, wenn es dir möglich ist. Es muss nämlich der, sprach sie, welcher die Sache gehörig angehen will, zwar als Jüngling damit anfangen, dass er sich an die körperlich Schönen heranwagt und zuerst einen davon liebt und schöne Reden in ihm erzeugt. Hernach muss er merken, dass die Schönheit an jedem Körper mit der an jedem anderen Körper verschwistert ist, und es würde, wo es die Schönheit der Gestalt zu verfolgen gilt, grosser Unverstand sein, die an allen Körpern vorkommende Schönheit nicht für eine und dieselbe zu halten; wenn er dieses aber eingesehen, muss er als Liebhaber aller körperlich Wohlgebildeten dastehen und in der heftigen Liebe zu einem nachlassen, indem er dies verachtet und für geringfügig hält. Aber nach diesem muss er die Schönheit in den Seelen für werthvoller halten als die im Körper, so dass er, auch wenn ein der Seele nach Trefflicher nur geringe Schönheit besitzt, doch damit zufrieden ist, ihn liebt, pflegt und solche Reden erzeugt und sucht, welche die Jünglinge besser machen können. So wird ihm allmählich auch die Einsicht in das Schöne der Sitten und Gesetze reifen; er wird sehen, wie auch hier alles unter sich verwandt ist, und neben dieser Schönheit wird ihm die körperliche unbedeutend vorkommen. Nach den Lebenseinrichtungen aber muss man ihn zu den Wissenschaften führen, damit er auch deren Reize schaue, und nicht mehr, indem er bereits auf das Schöne in seiner Fülle hinsieht, wie ein Sklave dem Liebreize eines Einzelnen diene, indem er die Schönheit eines Knäbleins oder eines tugendhaften Menschen oder einer einzelnen Einrichtung liebt, und so als schlecht und kleindenkend erscheine, sondern hingewandt nach dem unendlichen Meere des Schönen und dasselbe betrachtend, viele schöne und erhabene Gedanken erzeuge in unermesslichem Weisheitsstreben, bis er, so weit erstarkt und genährt, eine einzige Wissenschaft des Schönen sich erscheinen sieht von folgender Art und von folgendem Inhalt. Suche aber, sprach sie, auf das, was ich sagen werde, so aufmerksam als möglich zu sein.

„Wer nämlich in den Liebessachen bis hierher geleitet worden, die Schönheiten der Reihe nach richtig betrachtend, der wird, indem er sich bereits der Vollendung in den Liebessachen nähert, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben jenes, mein Sokrates, weswegen alle früheren Anstrengungen stattfanden, welches erstens stets ist und weder entsteht noch vergeht, weder zu- noch abnimmt, dann nicht in einer Hinsicht schön, in anderer hässlich ist, noch bald schön, bald nicht, noch im Vergleich zu diesem schön, im Vergleich zu jenem hässlich, noch hier schön, dort aber hässlich, als ob es für einige schön, für andere aber hässlich wäre. Auch wird ihm ferner das Schöne nicht wie ein buntes Sinnenbild erscheinen nach Art eines holden Antlitzes oder schöner Hände oder von sonst etwas, was dem Körper angehört; ebensowenig

wie eine Rede oder eine Wissenschaft, noch als irgendwo an einem Anderen als dessen Eigenschaft seiend, etwa an einem lebenden Wesen oder an der Erde oder am Himmel oder an sonst etwas; vielmehr ist, was er schaut, das Schöne an und für sich, mit sich selbst stets einartig; alles andere Schöne aber hat an jenem Antheil in einer Art, dass, während das Andere entsteht und vergeht, jenes weder zu- noch abnimmt, noch überhaupt irgend einen Wandel erleidet. Wenn also Einer von dem angegebenen Ausgange, durch wahre Knabenliebe aufwärts steigend, διὰ τὸ ὀρθῶς παιδερασταῖν ἐπανιών, jene Schönheit zu erblicken anfängt, der möchte schon einigermaassen aus der Nähe an die Vollendung reichen." [1])

Aus dieser Darlegung können wir bezüglich des Eros ein Dreifaches entnehmen. Derselbe ist erstens nichts anderes als das der wahren Weisheit im Werke sowohl als im Wissen zugewandte Streben, ist, wie Zeller[2]) zutreffend sagt, der Trieb, die Wahrheit nicht blos in sich, sondern auch in anderen praktisch zu verwirklichen, weswegen er auch von Plato als Zeugungstrieb, Eros, bestimmt wird. Da es nun vornehmlich nicht Weiber, sondern junge Männer waren, die zur Weisheit erzogen werden sollten, so erklärt sich der Name Knabenliebe, indem das Wort παῖς auch überhaupt jüngere Leute in Rücksicht auf ihr Verhältniss zu Eltern und Lehrern bezeichnet. Indessen waren auch Frauen der Gegenstand der philosophischen Liebe, wie wir z. B. oben den Sokrates im Xenophontischen „Gastmahl" 8, 2 aussagen hörten, dass Eheleute gegenseitig von dieser Liebe ergriffen seien.

Zweitens lässt uns die vorliegende Stelle erkennen, dass sinnliche Ausschreitungen mit dem eigentlichen philosophischen Eros nichts zu thun haben. Dieser ist von vornherein auf Erkenntniss und Tugend als höchstes Ziel gerichtet, und wenn er auch bis zu dessen Erreichung verschiedene Stufen zu durchschreiten hat, und von der körperlichen Schönheit seine ersten Impulse empfängt, so würde er doch durch Hingabe an die Sinnenlust sich nur vom Wege verirren.

Drittens verdient der speculative Flug, der dem Eros zugemuthet wird, besonders hervorgehoben zu werden. Die Bahn, die er durchmessen soll, ist einfach der Weg, auf dem die denkende Vernunft von den Geschöpfen und ihrer Schönheit und Gutheit zu dem unwandelbaren Grunde aller Vollkommenheit, zu Gott, emporsteigt. Die Verwandtschaft aller Schönheit, ihre Einheit in der Art und Gattung, wird darum so streng betont, damit man die Einheit ihres Ursprunges

[1]) Cap. 28 u. 29 bis 211 *C*. — [2]) a. a. O. S. 609.

ermesse. Sie könnte nicht überall mit demselben Namen genannt werden, wenn sie nicht ihrer Natur nach überall eine und dieselbe wäre, und sie kann nicht in allen Dingen dieselbe sein ausser durch Theilnahme an einer Schönheit, die sich stets gleich bleibt, weil sie die wesenhafte, die reine und lautere Schönheit ist. Das erscheinende Schöne ist ein Zusammengesetztes: Schönheit und diese besondere Darstellung, dieser besondere Grad der Schönheit. Das Zusammengesetzte geht aber zurück auf ein Einfaches. Es muss also eine Schönheit geben, die nur Schönheit ist, die Schönheit selbst, und von ihr muss alles Schöne, wovon wir hier Erfahrung haben, sich ableiten.

Dies ist also der platonische Eros: die Liebe zum Wahren, Guten und Schönen, die tief in der Menschenseele schlummert, beim Anblick schöner Gestalten zum Leben erwacht, an Tugendbeispielen sich nährt und stärkt, durch die Philosophie zur Begeisterung entzündet wird und in der Erkenntniss und Liebe des höchsten Gutes zur Vollendung kommt. Der Eros ist, wie die weise Diotima erzählt[1]), ein Sohn der Penia und des Gottes Poros, der Dürftigkeit und der Betriebsamkeit, in der Mitte stehend zwischen Sterblichen und Unsterblichen. Denn die Liebe entspringt einestheils aus der Bedürftigkeit des Menschen, anderntheils aus seiner Anlage für das Höhere und Göttliche, welche ihn in den Stand setzt, den ihm fehlenden Besitz zu erwerben.[2]) Der Eros ist der eigentliche Philosoph, der zwischen vollendeter Erkenntniss und Unverstand in der Mitte steht. Die Götter philosophiren nicht, noch begehren sie weise zu werden; denn sie sind es. Ebensowenig philosophiren die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn eben deswegen ist der Unverstand widerwärtig, weil Einer ohne schon gut und verständig zu sein, sich doch genug zu sein dünkt.[3])

(Schluss folgt.)

[1]) *Sympos.* 203 *B.* sq. — [2]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 611 f. Anm. 7. — [3]) L. c. 203 *E.* 204.

Der Begriff des sittlich Guten.

Von Prof. Vict. Cathrein S. J. in Valkenburg.

Auf dem „Internationalen wissenschaftlichen Congress der Katholiken“ zu Freiburg (Schweiz) im August 1897 hielt Prof. Dr. Jos. Mausbach-Münster einen Vortrag über den „Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas“, in dem er u. a. auch die im Jahrgang 1896 dieser Zeitschrift[1]) von mir dargelegte Ansicht als „formell ungenügend“ bekämpft.

Der Vortrag des ausgezeichneten Gelehrten ist mir leider erst zu Gesichte gekommen, als der erste Band der dritten Auflage meiner „Moralphilosophie“ längst fertig gedruckt war. Ich erlaube mir deshalb, an dieser Stelle auf denselben zurückzukommen, einmal: weil Prof. Mausbach von mir eine Rückäusserung in dieser Frage ausdrücklich wünschte, sodann aber: weil die Frage nach dem „Begriff des sittlich Guten“ von grundlegender Bedeutung für die ganze Moralphilosophie und Moraltheologie ist, so dass eine gründliche Erörterung dieser Frage auch den Lesern des »Philos. Jahrbuches« hoffentlich nicht unerwünscht sein wird.

I.

Die Ansicht des Prof. Mausbach über das sittlich Gute ist kurz folgende:

„Der höchste Weltzweck ist die Verherrlichung Gottes. Der denkende und wollende Geist kann, was die ganze (vernunftlose) Schöpfung nicht vermag, zu dem letzten Ziele des göttlichen Willens in Gegensatz treten; in diesem Kreise des internationalen Seins gibt es ein Gutes und Böses. Gut (in diesem höchsten Sinne) ist also ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklange steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht. Es ist also das sittlich Gute vor allen blos subjectiven Werthen dadurch ausgezeichnet, dass es eine

[1]) 9. Bd. S. 121 ff.

Vollkommenheit des Menschen (bzw. seines ἦθος, seiner freien Thätigkeit) ausdrückt, die dem idealen, normgebenden Willen (Gottes) entspricht; vor allen sonstigen objectiven Vorzügen dadurch, dass es eine Beziehung nicht auf die näheren, bedingten Zwecke des göttlichen Willens, sondern auf dessen höchstes und adäquates Ziel einschliesst.

„Hiermit glaube ich das formale Wesen der sittlichen Güte bis in seinen wahren und tiefsten Grund dargelegt zu haben." [1])

Erklärend wird dann noch beigefügt, sittlich gut sei jedes Wollen, das sich Gott und seine Verherrlichung zum Zwecke setzt, dieses Ziel bejaht und anstrebt, böse dagegen jedes Wollen, welches dieses Ziel verneint und zurückweist.

1. Suchen wir uns zunächst über den Sinn der Definition zu verständigen. Denn sie ist nicht ganz klar. Gut ist „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziel des absoluten Willens im Einklang steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt."

Worauf bezieht sich dieses „von ihm"? Soll der Sinn sein: die vom Handeln und Wollen geforderte Vollkommenheit oder die Vollkommenheit, welche der Zweck fordert? denn das ist nicht identisch. Und dann frage ich, genügt denn jede Unvollkommenheit im Handeln, um demselben den Charakter des Guten zu nehmen? Wer das behauptet, muss nothwendig in den unerträglichsten Rigorismus verfallen und nur noch die allseitig vollkommenen Handlungen als sittlich gut gelten lassen.

Vielleicht wollte Mausbach hier nur den Satz des hl. Thomas wiedergeben: ein Handeln sei vollkommen, wenn es die von ihm geforderte oder ihm gebührende Fülle des Seins habe. [2]) Aber der hl. Thomas sagt nirgends, ein Handeln sei gut, wenn es die von ihm geforderte Vollkommenheit habe, sondern er sagt, eine Handlung sei in dem Maasse gut oder vollkommen, als sie die ihr gebührende Fülle des Seins habe. Und mit diesem Satze beginnt der Heilige seine Untersuchungen über Gut und Bös. Wäre er mit demselben, wie Mausbach zu meinen scheint, schon auf dem „tiefsten Grunde" des sittlich Guten angelangt, so hätte er sich alle weiteren Ausführungen sparen und das Ende gleich hinter den Anfang setzen können. In der That, der Grundsatz, dass ein Ding vollkommen sei, wenn es alles hat, was ihm nach seiner Natur zukommt, von ihm gefordert

[1]) Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin. Freiburg (Schweiz) 1898. S. 9 f. — [2]) Plenitudinem essendi sibi convenientem. sibi debitam. 1. 2. q. 18. a. 1.

wird, ist ganz selbstverständlich und gilt von allen Dingen. Was wissen wir damit über den Begriff des sittlich Guten und Bösen?

Wir halten uns deshalb lieber an den ersten Theil der Definition: Sittlich gut ist „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziel des absoluten Willens im Einklang steht." Aber auch dieser Theil ist nicht klar. Warum wird hinzugefügt „des absoluten Willens"? Das letzte Ziel des absoluten Willens ist kein anderes als das jedes andern Willens, es ist Gott selbst. Warum also dieser Zusatz: „des absoluten Willens"? namentlich, da es ja, wenigstens unmittelbar, gar nicht vom Willen Gottes abhängt, ob ein Handeln mit dem letzten Ziele im Einklang stehe oder nicht.

Ich frage also ist der Wille Gottes die eigentliche Norm des sittlich Guten oder ist es der letzte Zweck der Geschöpfe? Nach dem Wortlaut der Definition sollte man das letztere annehmen, aber aus den weiteren Ausführungen ergibt sich, dass Mausbach auch den Willen Gottes als wesentlichen Bestandtheil der Norm angesehen wissen will. Gerade dadurch unterscheidet sich nach ihm das sittlich Gute von allen subjectiven Werthen, dass es eine Vollkommenheit des menschlichen Handelns ausdrückt, „die dem idealen(!) normgebenden Willen Gottes entspricht."

2. Aber was ist erfordert, damit das Handeln dem normgebenden Willen Gottes entspreche? Der Wille des Menschen kann in vielfacher Weise mit dem Willen Gottes übereinstimmen, ihm entsprechen, wie der hl. Thomas an mehreren Stellen auseinandersetzt. [1]) Soll die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen eine allseitige sein? Dann würde der Mensch nur sittlich gut handeln, wenn er aus dem Beweggrund der vollkommenen Liebe Gottes handelt, denn Gott liebt nur sich selbst als Zweck und alles andere nur um seiner eigenen unendlichen Vollkommenheit willen. Wir würden also mit dieser Annahme zu übertriebenen Forderungen gelangen, die der hl. Thomas ausdrücklich zurückweist. [2])

Oder besteht die geforderte Uebereinstimmung darin, dass man thut, was Gott befiehlt? Allein es gibt doch sehr viele gute Handlungen, die nicht von Gott befohlen sind. Ja alle Werke der Uebergebühr und Vollkommenheit sind nicht von Gott befohlen.

Oder soll endlich zum sittlich Guten genügen, dass ein Handeln dem Willen Gottes nicht widerspreche? Dann gäbe es aber keine

[1]) *De veritat.* q. 23 a. 7. sqq.; 1. 2. q. 19. a. 9. sqq. — [2]) *De verit.* q. 23. a. 7. ad 8.

sittlich gleichgiltigen Handlungen und es bliebe zu erklären, warum das Nichtvorhandensein dieses Widerspruches, d. h. etwas rein Negatives, die Handlung sittlich gut mache.

Der blose Wille Gottes kann schon deshalb nicht Norm sein, weil er uns in sich selbst unbekannt ist, und wir innerhalb der natürlichen Ordnung ihn aus der Natur der Dinge erschliessen müssen. Endlich ist der Wille Gottes an die Richtschnur der ewigen Weisheit gebunden. Diese bildet also die höchste Norm alles Wollens.[1]) Behaupten, dass die Gerechtigkeit einfachhin vom Willen Gottes abhänge, ist nach Thomas eine Gotteslästerung.[2])

3. Es bleibt uns also nur übrig, die Definition Mausbach's so zu verstehen: Gut ist „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele (des absoluten Willens) im Einklange steht und dasselbe bejaht oder anstrebt. Unter dem „letzten Ziel" haben wir die Verherrlichung Gottes zu verstehen, wie Dr. Mausbach selbst erklärt. „Mit dem letzten Ziele im Einklange stehen", dasselbe bejahen, kann offenbar nur bedeuten: das letzte Ziel fördern, zu demselben hinführen. Ausserdem will die Definition nicht blos angeben, was sittlich gut sei, sondern worin der Begriff des Guten bestehe. Der Sinn derselben ist also dieser: ein Wollen und Handeln ist sittlich gut, weil und insofern es mit dem letzten Ziele im Einklange steht, die Uebereinstimmung einer Handlung mit dem letzten Ziele macht den Begriff des sittlich Guten aus. Diese Ansicht scheint mir aus mehr als aus einem Grunde anfechtbar.

1⁰ Gewiss jede sittlich gute Handlung stimmt mit dem letzten Ziele überein, das sage auch ich, das sagen alle katholischen Philosophen und Theologen. Aber das letzte Ziel kann vor allem nicht Norm des sittlich Guten sein. Denn ich frage: woran erkenne ich, ob ein Handeln Gott verherrlicht? Bei einigen Handlungen, die unmittelbar Gott zum Gegenstande haben, ist dies leicht festzustellen. Bei allen übrigen aber ist dies kaum möglich, wenn ich nicht schon ihre Gutheit voraussetze. Darf ich z. B. lügen, um einen Meineid oder Gottesraub zu verhindern? Darf ich einen gewohnheitsmässigen Gotteslästerer heimlich aus dem Wege schaffen, damit er endlich aufhöre, Gott zu lästern? Darf man stehlen, um Almosen zu geben und die Armen zur Liebe Gottes zu bewegen? Wenn es bei Bestimmung des sittlichen Charakters einer Handlung einzig auf die

[1]) Ib. q. 23. a. 6. ad 3.: „Invenitur ipsa sapientia divina prima regula iustitiae naturalis" — [2]) Ib. a. 6. *c.*

Verherrlichung Gottes ankommt, sehe ich nicht, warum diese Handlungen nicht gut sein sollten.

2° Wenn ferner das sittlich Gute seinem Begriffe nach in der Uebereinstimmung der Handlung mit dem letzten Ziele besteht, so kann der Begriff des Guten und des Bösen erst dann entstehen, wenn man schon zuvor erstens zum Begriffe des letzten Zieles aller Dinge gelangt ist und zweitens von dem Dasein dieses letzten Zieles überzeugt ist. Denn wie kämen wir dazu, unser Handeln an einem Ziele zu messen, von dessen Existenz wir nicht überzeugt sind? Wie kämen wir gar zum Glauben, wir seien verpflichtet, in all' unserem Verhalten dieses Ziel zu bejahen?

Also, schon bevor das Kind zur Unterscheidung von Gut und Bös kommt, muss es nach Mausbach wissen, dass es eine grosse Zweckordnung in diesem Universum gibt, und alles dem letzten Zwecke dieser von einem absoluten Willen ausgehenden Ordnung zu dienen hat. Wie ist aber das möglich bei einem Kinde von 6 bis 7 Jahren? Wer von uns ist sich auch nur im geringsten bewusst, dass er, als er zu den Jahren der Unterscheidung kam, sich so tiefsinnigen Betrachtungen hingegeben, dass er an einen absoluten Zweck dachte und daran sein Verhalten maass?

Und nun denken wir erst an die verwahrlosten Wilden Afrika's und der neuen Welt! Ob sie wohl jemals an den letzten Zweck des absoluten Willens denken und sich die Frage stellen, ob ihr Wollen und Handeln mit demselben im Einklange steht? Und doch, auch sie haben den Begriff von Gut und Bös, und werden einstens am Tage des Gerichtes über ihr Leben Rechenschaft ablegen müssen.[1]) Es muss also ohne Zweifel einen leichteren Weg geben, um zur Erkenntniss von Gut und Bös zu gelangen.

3° Wie ganz anders drückt sich der hl. Thomas aus, dessen Ansicht uns Mausbach darzulegen meint! Nachdem er erklärt hat, der erste Begriff der praktischen Vernunft sei der Begriff des Guten, und folglich auch das erste praktische Princip dasjenige, welches sich auf diesen Begriff stütze, nämlich das Princip: „Bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum", fährt er fort:

„Auf dieses erste Gebot stützen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes, so dass uns dieses alles das zu thun oder zu unterlassen gebietet, was die praktische Vernunft als ein Gut für den Menschen erfasst (quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana). Weil aber das

[1]) Röm. 2, 14 ff.

Gute den Charakter des Zweckes hat, und das Böse den des Gegentheils davon, so erkennt die praktische Vernunft naturgemäss alles als gut und folglich als zu erstrebend, worauf der Mensch eine natürliche Neigung hat, das Gegentheil davon aber als böse und zu meidend. Deshalb richtet sich die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes nach der Ordnung der natürlichen Neigungen." [1])

Diese Neigungen werden dann im einzelnen aufgezählt.

„Zuerst hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur, die ihm mit allen Substanzen gemeinsam ist, insofern nämlich jede Substanz nach ihrer Natur die Erhaltung ihres Daseins erstrebt, und dieser Neigung entsprechend gehört zum Naturgesetz dasjenige, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegentheil verhindert wird. Der Mensch hat ferner eine Neigung zu einigem mehr Besonderem entsprechend der Natur, die ihm mit den übrigen sinnlichen Lebewesen gemeinsam ist, und in dieser Beziehung gehört zum Naturgesetz, was die Natur alle Thiere gelehrt hat, wie die Verbindung der beiden Geschlechter, die Erziehung der Kinder u. dergl. Drittens hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur der Vernunft, die ihm eigenthümlich ist. So hat der Mensch eine natürliche Neigung, zur Erkenntniss der Wahrheit inbezug auf Gott zu gelangen und in der Gesellschaft zu leben, und hiernach gehört zum Naturgesetze alles, was sich auf diese Neigung bezieht, wie z. B. dass er die Unwissenheit fliehe, die anderen nicht beleidige, mit denen er umgehen muss, und anderes dergleichen, was dahin gehört." [2])

---

[1]) S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 2.: „Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione rationis practicae, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae."

[2]) 1. 2. q. 94. a. 2.: „Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilic. quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturae ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus; et secundum hoc dicuntur

Ich bemerke zu dieser Stelle, dass in dem Princip: *bonum faciendum* unter *bonum* das sittlich Gute (*bonum honestum*) zu verstehen ist. Es handelt sich ja um das erste und allgemeinste Gebot des natürlichen Sittengesetzes. Ferner haben wir unter *bonum* hier zu verstehen dasjenige, was den Neigungen des Menschen entspricht oder dem Menschen gut ist. Sonst wäre die ganze Beweisführung falsch. Thomas will ja zeigen, dass auf grund des allgemeinen Grundsatzes: *bonum faciendum* der Mensch alles thun solle, was seinen Neigungen entspricht, und was die Vernunft als zu den *bona humana* gehörig erkennt. Deshalb sagt er gleich im folgenden Artikel:

„Dictum est artic. praeced. quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem." [1])

Es ist also nach Thomas keineswegs nothwendig für das Kind, wenn es zu den Jahren der Vernunft kommt, dass es auf der Stufenleiter der Zweckordnung bis zum höchsten Weltzweck emporsteige, um sich den Begriff des Guten zu bilden. Es genügt, dass es den Begriff des ihm nach seiner Natur und Neigung Entsprechenden und Begehrenswerthen bilde.

Wir haben hier nur ein allgemeines Princip in seiner Anwendung auf den Menschen. Unzählige Male wiederholt Thomas, dass ein jedes Ding nach dem strebe, was seiner Natur entspreche, mit derselben harmonire oder ihr angepasst, proportionirt ist.[2]) Dasselbe

---

ea esse de lege naturae quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similia. Tertio modo inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem de Deo cognoscat, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant."

[1]) 1. 2. q. 94. a. 3. — [2]) So sagt er 1. 2. q. 26. a. 1.: „Res naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionum propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam." Ib. ad 3.: „Amor naturalis .... est universaliter in omnibus rebus, cum unaquaeque habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundam suam naturam." Ibid. q. 27. a. 1.: „Unicuique bonum est quod est sibi connaturale et pro-

gilt inbezug auf den Menschen. Gut ist ihm, was ihm nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur, nach seiner Wesensform [*in quantum est homo*[1])] entspricht, angemessen, proportionirt ist, mit ihr harmonirt. Wir werden dies weiter unten eingehender entwickeln.

4⁰ Mit der Behauptung, sittlich gut sei „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Zwecke (des absoluten Willens) im Einklange steht", lässt sich auf eine Grundfrage der Moral gar keine Antwort geben.

Nach dem hl. Thomas haben die äusseren menschlichen Handlungen ihre formale sittliche Gutheit oder Schlechtheit einzig und allein vom Willen. Sie sind gut oder schlecht, des Lobes oder des Tadels werth, je nach dem sie von einem guten oder bösen Willen ausgehen.[2]) Und wodurch wird nun der Wille selbst sittlich gut oder bös?

Auf diese Frage antworten alle Theologen mit dem hl. Thomas: durch die Gegenstände, auf die er gerichtet ist. „Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti."[3]) Diese „bonitas voliti" (obiecti) ist der Natur nach früher als die *bonitas voluntatis* und die Ursache der letzteren. „Malitia operationis" — heisst es an einer anderen Stelle[4]) — „est secundum obiecta mala, quae homo diligit, et eadem ratio est de bonitate actionis." Und wiederum: „Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et in quantum cadit

portionatum." Schon vorher, 1. 2. q. 8. a. 1., hatte er den allgemeinen Satz ausgesprochen: „Appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis ad aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens"; und ibid. ad 2.: „Nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum." Ibid. q. 29. a. 1.: „Sicut unumquodque habet naturalem consonantiam et aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et nocivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale.... Sicut autem omne conveniens, in quantum huiusmodi, habet rationem boni, ita omne repugnans, in quantum huiusmodi, habet rationem mali." So erklärt der hl. Thomas an unzähligen Stellen das Gute als conveniens secund. naturam, simile et proportionatum appetenti, consonans, proficuum, perfectivum etc. Gerade aus diesem Begriffe des Guten folgert er, dasselbe Ding könne dem einen liebenswerth und dem anderen hassenswerth sein. „Contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri..., secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali." (1. 2. q. 29. a. 1. ad 3.)

[1]) *In* 1. *dist.* 48. q. 1. a. 4. — [2]) 1. 2. q. 20. a. 1.-3. *In* 2. *dist.* 40. q. 1. a. 3. — [3]) 1. 2. q. 19. a. 7. — [4]) 1. 2. q. 18. a. 2. *Sed contra.*

sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu.“ [1]) Die Gutheit und Schlechtheit der Objecte ist die ursprüngliche, wie Thomas selbst bemerkt, und von den Objecten wird sie auf den Willensact übergeleitet.[2])

Ohne diese grundlegende Unterscheidung zwischen der *bonitas obiectiva* und der *bonitas formalis* ist es ganz unmöglich, in unserer Frage zur Klarheit zu gelangen, und man muss sich deshalb sehr wundern, dass Mausbach sie nicht einmal erwähnt. Hätte er die Unterscheidung gemacht, so würde er gleich gesehen haben, dass seine Definition des sittlich Guten ungenügend ist.

In der That, die Grundfrage ist: welcher Gegenstand ist sittlich gut und fähig, den Willensact formal sittlich gut zu machen? Kann ich etwa darauf antworten: sittlich gut ist ein Wollen oder Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens übereinstimmt? Schon deshalb nicht, weil es sehr viele sittlich gute Gegenstände des Willens gibt, die kein Wollen und Handeln sind, so z. B. die Gesundheit, das Leben, die heiligmachende Gnade, die Wissenschaft, das Wohlergehen des Nebenmenschen, das Gemeinwohl, die Kirche, der Erlöser, Kreuz und Leiden usw. Ganz besonders ist Gott selbst, seine unendliche Vollkommenheit und Güte der wichtigste Gegenstand des Willens. Die Liebe des Menschen zu Gott ist gut, weil sie ein gutes Object hat. Warum ist Gott ein gutes Object für die menschliche Liebe? Auf diese Frage muss uns Mausbach die Antwort schuldig bleiben. Denn Gott ist kein Wollen und Handeln des Menschen, und noch weniger kann ich von ihm sagen, dass er mit dem letzten Ziele des absoluten Willens übereinstimmt. Denn, wie ich schon oben bemerkte, eine Handlung stimme mit dem letzten Ziele überein, kann nur bedeuten: sie führt zum letzten Ziele hin oder sie befördert dasselbe. Kann ich nun von Gott behaupten, er stimme mit dem letzten Ziele überein? Entweder muss also Mausbach leugnen, dass Gott ein sittlich guter Gegenstand sei, oder er muss eine ganz andere Definition des sittlich Guten aufstellen.

Allein, könnte man entgegnen, es ist doch einleuchtend, dass Gott ein gutes Object des menschlichen Strebens ist. Allerdings, aber man muss zeigen können, wie die Definition des sittlich Guten hier zutrifft, und dazu ist man mit der Definition Mausbach's nicht imstande.

---

[1]) 1. 2. q. 19. a. 7. ad 3. — [2]) *De malo* q. 2. a. 3.; man vgl. 1. 2. q. 20. a. 1.

Ich bemerke noch, dass es sich bei der Frage nach der *bonitas obiecti* nicht um die *bonitas absoluta*, sondern um die *bonitas respectiva* handelt. Mausbach bestreitet dies, aber ganz mit Unrecht. Wir wollen ja nicht wissen, welches Ding in sich selbst gut sei (*bonum sibi*), sondern welches Ding dem Willen begehrenswerth oder gut sei. Der hl. Thomas macht auch ausdrücklich darauf aufmerksam. Er stellt sich die Frage, ob die menschlichen Handlungen durch die Gegenstände gut oder schlecht werden, und macht sich gleich folgende Einwendung: Gegenstand der menschlichen Handlung ist irgend eine Sache (*res*); nun ist aber nach dem hl. Augustin das Böse nicht in den Sachen, sondern in dem schlechten Gebrauche derselben. Was antwortet er? „Obwohl die äusseren Sachen in sich selbst gut sind, so stehen sie doch nicht immer im gebührenden Verhältnisse zu dieser oder jener Handlung, und deshalb sind sie, als Gegenstände solcher Handlungen betrachtet, nicht gut.“ [1])

In dieser Antwort ist nun auch schon die richtige Antwort auf die Frage enthalten, worin die *bonitas obiectiva* besteht. Sie besteht in dem richtigen, angemessenen Verhältnisse des Objectes zur Handlung. Natürlich darf die Handlung nicht losgelöst vom Handelnden selbst betrachtet werden. Deshalb sagt der hl. Thomas in demselben Artikel: „Prima bonitas moralis attenditur ex obiecto convenienti.“ Dieser Ausdruck kehrt später in den verschiedensten Wendungen wieder.

5⁰ Die Auffassung Mausbach's führt auch nothwendig zu bedenklichen Folgerungen. Bei jeder einzelnen bewussten Handlung erstreben wir einen Zweck, und damit die Handlung gut sei, muss auch dieser Zweck gut sein. Gerade aus diesem Grunde folgert der hl. Thomas, dass es in der Wirklichkeit keine sittlich gleichgiltigen Handlungen geben könne.[2])

Was ist nun nach Mausbach erfordert, damit der Zweck gut sei? Ich muss die Handlung wollen, weil sie oder insofern sie mit dem letzten Ziele übereinstimmt. Denn sittlich gut ist ja eine Handlung nur, weil sie und insofern sie mit dem letzten Ziele übereinstimmt, zu demselben hinführt, wie ich schon oben bemerkt habe. Will ich die Handlung unter einer anderen Rücksicht, so habe ich

---

[1]) 1. 2. q. 18. a. 2. ad 1.: „Licet res exteriores sint in se ipsis bonae, tamen non habent semper debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.“ — [2]) 1. 2. q. 18. a. 9.

keinen guten Zweck. Will ich sie aber unter dieser Rücksicht, so muss ich sie auch unter derselben kennen. Was folgt daraus? Dass es nur selten sittlich gute Handlungen gibt. Selbst unter den frommen Christen wird es nicht allzu viele geben, die sich im gewöhnlichen Leben meistens von dem Beweggrunde leiten lassen: die Handlung stimmt mit dem letzten Ziele überein. Und was sollen wir nun erst sagen von der grossen Masse lauer Christen, die in den Tag hineinleben? Was von den Sündern, Ungläubigen und Heiden? Was von den wilden Horden der Naturvölker? Müssen wir nicht nach der Ansicht Mausbach's beinahe alle Handlungen dieser Menschen als sittlich werthlos oder vielmehr als schlecht verurtheilen? Denn indifferente Handlung gibt es ja nach dem hl. Thomas nicht, und Mausbach will uns den „Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas" darlegen.

Es ist mir sehr zweifelhaft, ob Aristoteles je in seinem Leben zu einer sicheren und klaren Kenntniss vom letzten Zwecke des Menschen (Gottes Verherrlichung) gelangt ist. Er spricht jedenfalls nirgends davon. Und doch wie scharfsinnig entwickelt er das Wesen der einzelnen Tugenden in sich und in ihrer gegenseitigen Beziehung, so dass der hl. Thomas die Lehre vom sittlich Guten, vom Wesen und von der Eintheilung der Tugenden -- so weit die rein natürliche Ordnung in betracht kommt — aus den Schriften des „Philosophen" herübergenommen hat. Das sittlich Gute kann also begrifflich nicht in der Uebereinstimmung mit dem letzten Ziele bestehen.

6° Was speciell den hl. Thomas angeht, so lehrt er zwar, man müsse zuweilen im Leben all' sein Thun und Lassen durch einen Act der vollkommenen Liebe auf Gott beziehen, aber wiederholt fügt er ausdrücklich hinzu, es sei nicht nothwendig, bei den einzelnen Handlungen an das letzte Ziel zu denken oder sie darauf hinzubeziehen. Denn jeder überlegte Act, der irgend ein Gut des Menschen erstrebe, sei gut, wenn dabei keine Ungehörigkeit vorkomme.[1])

Hier nur ein recht bezeichnendes Beispiel. Bei Erörterung der Frage, ob es indifferente Handlungen gebe, erwähnt er die Ansicht

[1]) Vgl *In 2. dist.* 40. q. 1. a. 5. ad 3: „Non oportet quod semper actus in finem illum (caritatis) reducantur; qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitat, constat quod meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicuius virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis."

einiger Autoren, welche meinten, wenn jemand aus bürgerlicher Freundschaft mit einem anderen rede oder ihm einen Freundesdienst erweise, ohne diese Handlungen auf die Erfüllung der Gebote Gottes hinzuordnen oder sie Gottes wegen zu vollbringen, so seien dieselben indifferent. Der hl. Thomas bezeichnet diese Ansicht als unrichtig, weil die genannten Handlungen nicht indifferent, sondern gut seien. Und gerade aus diesem Grunde könne es keine indifferenten Handlungen geben. Denn bei jeder einzelnen überlegten Handlung erstreben wir einen Zweck, und dieser Zweck ist nothwendig gut oder schlecht. Denn er ist immer ein dem Menschen entsprechendes Gut (*bonum conveniens homini*), sei es nun inbezug auf die Seele oder den Leib oder die äusseren Güter, die beiden untergeordnet sind. Nun ist aber dieses Gut, wofern es dem Gute des Menschen inbezug auf seine Vernunft nicht widerspricht, ein solches, wie es die bürgerliche Tugend verlangt. Denn die bürgerliche Tugend ordnet auch alles, was den Leib betrifft oder des Leibes wegen geschieht. Wenn deshalb jemand im Gebrauche derselben das rechte Maas einhält, so ist der Gebrauch gut, weicht er dagegen vom rechten Maasse ab durch Zuviel oder Zuwenig, so ist der Gebrauch fehlerhaft und widerspricht der Tugend.[1])

Diese Lehre kehrt beim hl. Thomas an fast unzähligen Stellen wieder. Wer z. B. von der Arbeit müde, sich eine mässige Erholung gönnt und dabei sich inbezug auf Zeit, Ort und andere Umstände ge-

---

[1]) *In* 2. *dist.* 40. q. 1. a. 5.: „Alii dicunt quod tam in dictis quam in factis contingit aliqua esse indifferentia, quae nec bona nec mala sunt; sicut illa quae non ordinantur ad impletionem praeceptorum Dei, ut sic propter Deum fiant, nec etiam divinis praeceptis contrariantur, sive sint in dictis sive in factis, ut si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat. Sed in hoc videtur esse instantia; quia actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem accipere aliquod in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum; quia non potest esse aliquis actus ab aliquo deliberante sine intentione finis.... Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet; quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus."

ziemend benimmt, handelt sittlich gut, auch wenn er gar nicht an Gott denkt oder Gottes wegen handelt. Gerade deshalb führt der hl. Thomas nach dem Vorgange des Aristoteles die *eutrapelia* als eigene Tugend auf, deren Aufgabe es ist, das sittlich Gute beim Spielen zu wahren.[1])

Ich übergehe die übrigen Gründe, die ich gegen die Mausbach'sche Definition des sittlich Guten geltend machen könnte. Es sind dieselben, die ich schon im Jahrgang 1896 dieser Zeitschrift gegen eine ganz ähnliche Ansicht geltend machte, und die Mausbach nicht im mindesten entkräftet hat.[2]) Weil er sich aber hauptsächlich auf einige Stellen des hl. Thomas stützt, in denen der Wille Gottes und das ewige Gesetz als die oberste Richtschnur jedes Handelns erklärt wird, so will ich einmal die ganze Lehre des hl. Thomas über das sittlich Gute im Zusammenhange entwickeln. Es wird sich dann zeigen, mit welchem Rechte sich Prof. Mausbach auf den hl. Thomas beruft.

(Schluss folgt.)

---

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 168. a. 2. — [2]) Wir haben dieselben in der dritten Auflage unserer „Moralphilosophie" I. 252 ff. in etwas anderer Weise entwickelt.

Der Traditionalismus Bonald's.

Eine Darstellung und Beurtheilung desselben.

Von Dr. G. Buschbell in Rom.

Als das moderne Denken der specifisch christlich-scholastischen Philosophie den Rücken kehrte, suchte es durch neue Kritik der Erkenntniss, durch Kritik des Denkens, durch eine tiefere Untersuchung der Erkenntnisskräfte die Grenzen des menschlichen Erkennens zu bestimmen, um so das Mittel zu finden, der Verschiedenheit der philosophischen Lehrmeinungen endlich einmal ein Ziel zu setzen und eine feste Basis für den Aufbau eines allgemein giltigen philosophischen Systems zu schaffen. Ein jeder weiss, wie wenig dieses hohe Ziel erreicht worden ist, ja, wie vielmehr, statt der erstrebten Einheit, sich Extrem an Extrem reiht bis auf den heutigen Tag. Und wie heute, so bestand auch damals der einzige einigende Punkt der einander widerstrebenden und widersprechenden Systeme in der Abkehr von der übernatürlichen Offenbarung und in der skeptischen Behandlung der allem christlichen Glauben zu grunde liegenden metaphysischen Wahrheiten.

Wir sind ebenso weit entfernt, für Frankreich in der grossen Revolution von 1789 eine alleinige Folge und Frucht dieser alles umstürzenden Philosophie zu sehen, als davon, den philosophischen Lehren jeglichen Einfluss darauf abzusprechen: jedenfalls hat die Folgezeit jenen Doctrinen fast die Hauptschuld an der Staatsumwälzung beigemessen. — Daher sehen wir denn auch, wie in der Zeit der sogen. Restauration ernste Männer sich daran machen, jene philosophischen Quellen zu zerstören, d. h. von neuem die Grundlagen der sittlichen und socialen Weltordnung zu untersuchen, auf ihre ewige Ursache zurückzuführen und neu zu begründen. Unter diesen ist besonders der Marquis de Bonald zu nennen.

Wenn auch die Philosophie Bonald's für Deutschland fast ganz ohne Bedeutung geblieben ist, da hier Kant und seine Epigonen

eine unumschränkte Herrschaft behaupteten, so ist es doch nicht uninteressant, dem Gedankengange des Franzosen nachzugehen und seine Philosophie kritisch zu betrachten. Um so lohnender erscheint dies, als eine auch nur etwas eingehendere Darlegung und Beurtheilung des Bonald'schen Systems für Deutschland nicht vorhanden ist.[1])

Man kann die Philosophie Bonald's geradezu einen Ausfluss der reactionären Restaurationszeit nennen; um sein System zu verstehen, ist daher eine kurze Betrachtung des äusseren Lebensganges unseres Philosophen durchaus nothwendig.

Louis Gabriel Ambroise de Bonald entspross im Jahre 1754 einem hochadeligen französischen Geschlechte zu Monna in Rouerque. Fast noch ein Kind kam er in die Armee und an den Hof; es musste der erste Schrei der Revolution für ihn und seine Umgebung sündhafter Aufruhr sein. Er, der christlich und fromm erzogen ward, sieht, wie die Religion verfolgt, sein Heiligstes geschändet wird; ihm, dem Königstreuen wird sein Herr dahingemordet, dem Edelmanne werden seine Güter entzogen; man vernichtet seine alten, wohlverbrieften Privilegien. So muss er denn, seines Vermögens beraubt, in seinen Idealen auf das tiefste verletzt, in die Verbannung wandern und seines Mannesalters besten Theil fast im Elende zubringen. Wie musste ein solcher Mann urtheilen über den Aberwitz menschlichen Philosophirens, dem er dieses alles zuschrieb, wie sehr die revolutionären Ideen verdammen! So ist denn das ganze Leben Bonald's ein Kampf gegen die ungläubige Philosophie, ja, nicht nur gegen diese, sondern überhaupt gegen die Autonomie der menschlichen Vernunft.

I.

Am ausführlichsten ist Bonald's System, das er nicht auf einmal systematisch entwickelt, in seinen „Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales“ [2]) enthalten. Hier beginnt

[1]) Das Vorhandene stammt, wie erklärlich, fast nur von katholischer Seite. Sonst findet sich eine kurze und theilweise unrichtige Darstellung bei Noack, Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschiche der Philosophie. Leipzig 1879. S. 154; ferner bei Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. Theil (Neuzeit). 7. Aufl. Bes. von Heinze. Berlin 1888. S 506. Am ausführlichsten ist Haffner, Art. „Bonald“ in „Wetzer und Welte“, Kirchen-Lexikon. II. Aufl. Freiburg 1883. Band II. — [2]) Die Werke Bonald's sind in mehreren Auflagen erschienen Zuerst gesammelt *Oeuvres complètes* 12 vol. Paris 1817-19. Die letzte Edition ist die von Migne. Paris 1859. Wir citiren nach der Ausgabe Gent 1841.

er mit einem allgemeinen Ueberblicke über die bisherigen philosophischen Systeme. Es ist klar, dass sie nach Bonald alle im Irrthume sind; von vornherein stellt er sich ihnen gegenüber principiell auf einen anderen Standpunkt.

„Das Studium der Philosophie" — so bemerkt er[1]) — „darf man nicht beginnen mit dem Worte »ich zweifele«, denn dann muss man an Allem zweifeln und sogar an der Sprache, deren man sich bedient, um seinen Zweifel auszudrücken .... sondern es ist nöthig, vernünftig, ja überhaupt philosophisch, anzufangen mit dem Worte »ich glaube«. Ohne den Glauben an die allgemeinen Wahrheiten, welche wir in der Menschheit vorfinden, gibt es keine Basis mehr für die Wissenschaft."

Dieser Glaube stützt sich auf die allergrösste Autorität, nämlich auf die der allgemeinen Vernunft.[2])

„So muss man auf Treu und Glauben des Menschengeschlechtes die allgemeinen Wahrheiten annehmen, so wie man auf das Zeugniss einzelner Menschen die Einzelwahrheiten annimmt, die unserer individuellen Existenz nützlich sind."[3])

So bewahrt denn die Gesellschaft, als Ganzes betrachtet, treu und unverbrüchlich das heilige Depositum aller auf die sociale Ordnung bezüglichen Fundamentalwahrheiten. Wie nun die einzelnen Glieder in die grosse Familie eintreten, erhalten sie durch die Gesellschaft Kenntniss von diesen Wahrheiten. „Wir thun also unser ganzes Leben nichts als glauben und gehorchen!"[4]) In diesen Stellen sehen wir das Grundprincip Bonald's genügend klar vor uns: alle Gewissheit beruht in dem Fürwahrhalten auf den Grund einer Autorität, d. h. im Glauben, der am Anfange aller Erkenntniss steht. Hiermit wird zugleich die Möglichkeit geleugnet, irgendwelche[5]) allgemeine Wahrheiten, sei es des übernatürlichen, des logischen oder des empirischen Gebietes, durch das Licht der natürlichen menschlichen Vernunft zu entdecken. Für uns ist die Autorität, der wir alles glauben müssen, die Menschheit, welche uns alle Wahrheit vermittelt. Da aber die Menschheit nicht ewig existirt hat, sondern vielmehr von der ersten Ursache, nämlich Gott, ein erstes Menschenpaar geschaffen ist, von dem alle anderen abstammen, so ist diesen

[1]) *Recherches* etc. I. p. 75. — [2]) Schon Haffner hat a. a. O. darauf aufmerksam gemacht, wie nahe sich Bonald in solchen Stellen mit seinem immer mehr rationalisirenden Nachfolger de Lamennais berührt. Die Stelle: *Recherches* I. p. 75. — [3]) *Recherches* I. p. 68. 76. 110 sq. 114 sq. — [4]) Ib. II. p. 14; vgl. II, 178. — [5]) Ib. I. p. 283: „nous ne pouvons rien idéer." *Législation primitive* I. p. 56: „toutes les vérités générales ... ne nous sont connues que par la parole."

ersten Menschen die Kenntniss jener allgemeinen Wahrheiten durch übernatürliche Offenbarung Gottes zutheil geworden. Von den ersten Menschen sind diese Wahrheiten dann immer weiter auf die Nachkommen übertragen worden, und so weiter fort bis zu uns. Von dieser Uebertragung wird das System Traditionalismus genannt.

Wir müssen noch einmal hervorheben, dass nach Bonald alle Ideen, die der Mensch hat, göttlichen Ursprunges sind. Mit dem Thiere hat der Mensch das gemein, dass er einzelne Erfahrungsthatsachen (Bilder und Empfindungen) durch Sinneseindrücke empfängt.[1]) Aber er erhebt sich über das Thier durch die Intelligenz der Ideen. Die wesentliche Bestimmung der Vernunft ist es, allgemeine Ideen zu erfassen, die Ideen der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Macht, der Pflichten. Diese Ideen bilden die menschliche Moral. Ausserdem stellt die Vernunft die Beziehungen der Körper unter einander fest. Alle Ideen sind aber nicht Schöpfung der menschlichen Vernunft, vielmehr sind sie ihr durch positive göttliche Offenbarung zutheil geworden.

Hierzu bediente sich die Offenbarung verschiedener Mittel, die in Wechselwirkung stehen.

A. Bonald's Theorie der angeborenen Ideen.

Bekanntlich wurde die von Plato begründete Theorie der angeborenen Ideen von Cartesius, Leibniz und Wolff wieder aufgenommen und hat seitdem immer wieder Vertreter gefunden. Wir finden sie auch bei Bonald, wenn auch etwas modificirt. Wie Plato und Cartesius nimmt er an, dass die Ideen von Natur in uns sind, aber in tiefem Dunkel schlummern. Aus diesem Schlafe weckt sie nach Bonald's Lehre das Wort und führt die wachgewordenen in die Region des Geistes ein.

„Wenn ich an einem dunkelen Orte bin" — so sagt er[2]) — „dann habe ich durch den Gesichtssinn keinerlei Kenntniss von den Körpern, welche um mich sind...., so sind eigentlich mit Rücksicht auf mich die Dinge als nicht existirend zu betrachten. Aber sobald ein Lichtstrahl plötzlich in diesen Ort eindringt, so stellt sich jedes Object vor meinen Augen dar...., ich bemerke alle Körper, ich unterscheide die einen von den anderen, beurtheile die Beziehungen der Grösse, Entfernung usw., die alle Körper unter einander und zu dem meinigen haben. Dieser dunkele Ort ist der Verstand, in dem wir keine Idee erkennen können, selbst nicht die unserer eigenen Intelligenz, bis dass das

[1]) Vgl. *Recherches* II. p. 166. 168. 170 sq. 190; vgl. I, 67. — [2]) Ib. I. p. 235 sq.

menschliche Wort durch den Sinn des Gehörs in meinen Geist dringt, wie der Sonnenstrahl in das Dunkel, und jeder Idee sozusagen die Form und die Farbe gibt, die sie dem Auge des Geistes sichtbar macht. So kann man von dem menschlichen Worte, wie von dem göttlichen sagen, dass es jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.[1]) Dann zeigt sich jede Idee, die bei ihrem Namen gerufen ist, und antwortet, wie die Sterne im Buche Job: »Hier bin ich.«"[2])

Auch vergleicht er den Verstand mit einem Papiere, das mit einer unsichtbaren Flüssigkeit beschrieben ist. Dort wird die Schrift erst sichtbar, wenn man das Papier mit einer anderen Flüssigkeit begiesst. Wie nun auf diesem Papiere die Schrift gewissermaassen eingeboren ist, da sie vor ihrem Erscheinen existirte, so kann man doch sagen, dass sie erworben sei, weil sie sich nur mittelst der zugefügten Flüssigkeit zeigt. „So ist das Wort der Körper des Gedankens!"[3]) Hiermit sucht also Bonald die Anhänger der Theorie von den angeborenen Ideen mit denjenigen zu vereinigen, welche die Ideen lediglich für Producte der Sinne halten.

„Die Idee ist angeboren, der Ausdruck ist erworben, niemals könnte man uns den Sinn der Worte beibringen — ebensowenig würden wir den Sinn der Worte »Ordnung« und »Gerechtigkeit« verstehen, wie den beliebig geschmiedeter Laute —, wenn nicht die Idee im Geiste dem Ausdrucke voranginge!"[4])

Aus dem Angeführten ersehen wir sofort, wie ungeheuer wichtig für das System Bonald's die Ansicht über die Sprache ist. Ist die angeborene Idee gewissermaassen das innere Mittel der Offenbarung, so ist die Sprache das äussere.

B. Bonald's Sprachtheorie.

Wenn die schlummernde Idee nicht durch das Wort geweckt wird, und der Lichtstrahl des Wortes nicht in die Finsterniss dringt, so sehen wir nichts von den Ideen, d. h. wir sind, wenigstens praktisch, ohne jegliche Idee d. h. vom Thiere durch kein wesentliches Merkmal unterschieden. Der Mensch wäre ohne die Sprache dem Thiere gleich. Woher kommt nun diese wunderbare Sprachengabe? Bonald

[1]) Diese vergleichende Berufung auf die hl. Schrift nimmt nicht wunder bei einem durchaus christlichen Philosophen. Widerwärtig aber berührt sie bei einigen modernen Pessimisten. — [2]) Ib. I. p. 236. — [3]) Ib. I. p. 252. — [4]) Ib. I. p. 248 sqq. 252 sq. Nach diesen Stellen ist zu ermessen, dass Noack (Historisch-biographisches Handwörterbuch etc. S. 154) sich mindestens recht misverständlich ausdrückt, wenn er sagt: „Der Mensch empfängt (nach Bonald's Lehre) die Begriffe aus der Offenbarung in der anerschaffenen Sprache und den erst dadurch zugeführten, nicht angeborenen Vorstellungen."

denkt sich die Sache folgendermaassen: Den ersten Menschen wurde die Sprache unmittelbar von Gott gegeben; mit der Sprache wurden sodann die Ideen aufgeweckt. Nunmehr pflanzen Sprache und Ideen sich durch Unterricht fort, und so haben auch wir sie erhalten.

Die Thatsache, dass von Gott dem Menschen die Sprache zum Geschenke gemacht worden sei, erscheint Bonald als absolut *a priori*, absolut allgemein und evident; diese Thatsache gibt die Basis ab für alle unsere Kenntnisse, sie ist das Princip unseres Denkens, der Ausgangspunkt der Philosophie, das Kriterium der Wahrheit.[1]) In der Frage, ob der Mensch die Sprache habe erfinden können, oder ob sie ihm von Gott gegeben sei, sieht Bonald die Fundamentalfrage aller Untersuchungen; er vergleicht sie mit einer Festung, deren Besitz den Krieg entscheidet, nämlich den ewigen Krieg zwischen den ungläubigen Gottesleugnern, den Revolutionären gegen Kirche und Staat einerseits und den Vertretern der christlichen Gesellschaftsordnung anderseits.[2]) Bonald selbst behauptet wieder und wieder, dass mit diesem Gedanken sein ganzes System stehe und falle; ja, er geht noch weiter und sagt, dass, je nach Entscheidung dieser Frage auch der Glaube an die Existenz Gottes haltbar oder unhaltbar sei, dass hierin alle natürliche und übernatürliche Ordnung ihren Boden finde.[3])

Unserem Philosophen selbst ist sein Satz, wie schon erwähnt, evident; den Zweiflern gegenüber sucht er ihn dadurch zu bekräftigen, dass er die entgegenstehende Meinung, welche besagt, dass der Mensch die Sprache erfunden habe, *ad absurdum* führt. Den Mittelweg, nämlich, dass der Mensch geschaffen ist mit Sprachfähigkeit, die er dann frei weiter entwickelt hat, weist Bonald mit Entschiedenheit als deistische Halbheit zurück; jene anderen aber, die der menschlichen Vernunft die Fähigkeit der Sprachentwicklung zutrauen, nennt er kurzweg Atheisten, Materialisten.[4]) Er behauptet also selbst, es sei *a priori* unmöglich, dass der Mensch die Sprache erfunden habe.[5]) Was nun die bei Bonald wirr durcheinanderstehenden, sich beständig wiederholenden apriorischen Beweise anbetrifft, so lassen sich dieselben auf folgende vier zurückführen.

1. Um die Sprache zu erfinden, mussten die Menschen zuerst an ihre Nützlichkeit denken und sich die Sprache wünschen; in dem

---

[1]) Ib. I. p. 57. — [2]) Ib. I. p. 58 sq.; vgl. 60. — [3]) Vgl. vor. Anm. — [4]) *Recherches* I. p. 79 sq. — [5]) Ib. I. p. 82 u. a. viel. a. O.

ursprünglichen Zustande der Wildheit konnten sie aber weder das Bedürfniss noch den Wunsch nach einer Sprache haben.[1])

2. Der Mensch ist ein geselliges Wesen; nun ist es ganz undenkbar und unmöglich, dass Gott in seiner Allmacht und Güte dem Menschen dasjenige Mittel versagt hat, ohne welches ein geselliges Leben überhaupt unmöglich ist, d. h. die Sprache.[2])

3. Keine Sprache hat erfunden werden können, weder von einem Menschen, der sich keinen Gehorsam hätte verschaffen können, noch von mehreren, die sich nicht hätten verstehen können.[3])

4. „L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée" oder „l'homme ne peut parler sans penser sa parole."[4]) Daraus folgt, dass das Wort zum Denken unbedingt nöthig ist. Ohne Wort ist kein Denken vorhanden. Erfinden setzt Denken voraus. Also ist ohne Wort kein Erfinden möglich, d. h. ohne Wort kann kein Wort entstehen.

Das sind Bonald's apriorische Beweise. Seine übrigen Argumente sollen darthun, dass der Mensch auch thatsächlich die Sprache nicht erfunden hat. Unseres Erachtens sind diese Beweise überflüssig oder falsch. Erstens überflüssig; denn konnte der Mensch die Sprache nicht erfinden, so hat er sie selbstverständlich auch nicht erfunden. Zweitens aber falsch; denn, wenn nachgewiesen werden kann, dass der Mensch die Sprache nicht erfunden hat, so geht daraus noch lange nicht hervor, dass er nicht hierzu fähig war. Logisch unstatthaft ist ja der Schluss *a non esse ad non posse*. — Manche dieser Beweise Bonald's sind recht naiv, wie z. B. die Sage müsse den Namen des Spracherfinders aufbewahrt haben, oder: man müsse ebensoviele Erfinder wie Sprachen haben, oder: es sei nöthig, wenn die Sprache menschliche Erfindung sei, auch die *generatio aequivoca* anzunehmen usw.[5])

Weil es die Uebertreibung und Einseitigkeit des Bonald'schen Systems so recht kennzeichnet, das da im Gegensatze zu der alles verneinenden Forschung der zeitgenössischen Philosophie nicht genug darin thun zu können glaubte, die menschliche Vernunft und ihre Fähigkeiten herunterzudrücken, so wollen wir noch nebenbei bemerken, dass Bonald sich auch noch den wahren Luxus erlaubt, die Schrift, d. h. die Kunst des Schreibens durch Offenbarung den Menschen zukommen zu lassen. Hierauf, sowie auf die politischen Consequenzen

[1]) Ib. I. p. 87. — [2]) Ib. I. p. 85. — [3]) Ib. I. p. 86. 99 sq. — [4]) Ib. I. p. 58—60. 82 u. a. vielen a. O. — [5]) Ib. I. p. 109. 117 u. a.

des Systems, das nur Autorität kennt, d. h. „Glauben“ und „Gehorsam“, gehen wir hier nicht näher ein, da beide für die Beurtheilung des philosophischen Systems Bonald's von geringer Bedeutung sind; wir wollen nur bemerken, dass die politischen Folgerungen von Bonald theoretisch und praktisch mit schroffer, eiserner Consequenz gezogen worden sind.

II.

Wenn wir nun dazu übergehen wollen, das Bonald'sche System kritisch zu betrachten, so müssen wir zunächst sein Grundprincip prüfen, das des Glaubens, der den Grund aller Gewissheit abgeben soll. Dieses Princip ist unhaltbar, sowohl aus psychologischen als auch aus erkenntnisstheoretischen Gründen.

Hätte der menschliche Geist alle Ideen nur durch den Glauben, so wäre er rein receptiv. Dies ist aber psychologisch unwahr. Der menschliche Geist ist wirklich nicht, wie eine Tafel, die in reiner Passivität das in sich aufnimmt, was Sprache und Unterricht auf sie hinzeichnen, sondern er ist in der Erkenntniss selbst activ und eignet sich dieselbe an durch selbständige Thätigkeit. Sprache und Unterricht — und an letzter oder erster Stelle also auch die Offenbarung — dürfen nicht an die Stelle der persönlichen Quelle der Erkenntniss intellectueller Wahrheit treten, so dass diese Quelle dadurch elidirt wird, was bei Bonald geschieht. — Aber auch vom erkenntnisstheoretischen Standpunkte aus ist sein Princip unhaltbar. Bei ihm steht am Anfange der Dinge die Autorität Gottes, der man unbedingt glauben muss. Aber, wie kann ich einer Autorität glauben, bevor ich von ihrer Existenz mich wissenschaftlich überzeugt habe? Der Glaube setzt nothwendig eine auf grund einer Prüfung gewonnene Anerkennung der Autorität voraus; denn die Gewissheit, dass die fremde Autorität alleiniger Grund der Gewissheit sei, kann ohne *circulus vitiosus* nicht aus dieser Autorität gewonnen werden. Somit ist es unstatthaft, alle Erkenntniss zur Glaubenserkenntniss zu machen. Thatsächlich gibt es ja auch Wahrheiten, die wir nicht aus der Tradition schöpfen, was eine einfache Betrachtung der mathematischen Wissenschaften lehrt, wo wir fast täglich neue Wahrheiten entdecken. Freilich ist es wahr, dass in letzter Instanz auch alle Vernunfterkenntniss auf göttlicher Offenbarung beruht, aber hier ist eben von Bonald der Unterschied zwischen

natürlicher und übernatürlicher Offenbarung nicht festgehalten; natürlich offenbart sich Gott in der Schöpfung, aus der wir ihn zu erkennen vermögen. Denselben Gedanken drückt Steinthal [1]) etwas anders aus: „Von Gott hat die Religionsphilosophie, gestützt auf die Metaphysik, zu reden. Alle übrigen Wissenschaften sind nicht befugt, Gott als Erklärungsgrund anzuführen. Die Religionsphilosophie lehrt *πάντα θεῖα*, die Specialwissenschaften lehren *φυσικὰ* oder *ἀνθρωπινὰ πάντα*." Diese etwas weite Ausdrucksweise wird von Gutberlet folgendermaassen modificirt [2]): „Man muss zur Erklärung der Erscheinungen natürliche Ursachen so lange fordern, als die erste, höchste Ursache nicht nothwendig erscheint." Diese kurzen Ausführungen mögen genügen, um das Glaubensprincip Bonald's als falsch zu erweisen.

Nunmehr haben wir zu untersuchen, ob der von Gott mit Vernunft und Sprachfähigkeit geschaffene Mensch Ideen und ihren Ausdruck d. h. die Sprache habe selbständig sich erarbeiten können. Wenn dies der Fall ist, so ist es durchaus unwissenschaftlich, un-

[1]) Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft. I. Theil. 2. Aufl. Berlin 1881. S. 75 f. Vgl. zu dem Folgenden: Lupus, *Le Traditionalisme et le Rationalisme* etc. 3 Bände. Lüttich 1858 ff. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle.* Paris 1868. Jules Simon, *M. de Bonald.* In „Revue des deux mondes" 1841. Bd. 27. Ferner: Hagemann, Elemente der Philosophie. Freiburg 1887. Balmes, Lehrbuch der Elemente der Philosophie. Uebers. von Lorinser. Mainz 1852. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. Würzburg 1856, sowie Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. Mainz 1868. Desselb. Vf.'s Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1888. Desselb. Vf.'s Grundzüge der Philosophie. Mainz 1892. — Nicht berücksichtigt ist der Traditionalismus bei Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft. Stuttgart 1871, sowie bei Noiré, Der Ursprung der Sprache. Mainz 1877, auch nicht bei Benno Erdmann, Sprechen und Denken in Natorp's Archiv f. Philosophie. II. Abth. Neue Folge. Bd. II, 3. 1896. Auch Hillen, Die Sprache vom Standpunkte des Christenthums aus betrachtet (Programm. Coesfeld 1872), geht nicht auf den Traditionalismus ein, was ihm doch sehr nahe gelegen hätte. — Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung. Paderborn 1896, streift ihn auf der S. 342—390 gegebenen trefflichen Erläuterung über die Frage nach der Sprachentstehung. J. Joseph Wolff, Ueber die Sprache und das Denken etc. (in der ‚Westdeutschen Lehrerztg') III. Jahrg. 1895. Nr. 11 bis 15 lässt sich ebenfalls nicht auf eine Beurtheilung der traditionalistischen Ansicht ein. Daher darf die Darlegung des Systems sowie die folgende kurze Widerlegung sich die erste zusammenfassende nennen. Wir citiren im Folgenden die vorgenannten Werke nach den Namen der Autoren. — [2]) Gutberlet a. a. O. S. 344 f.

mittelbar auf Gott zurückzugehen, der, wie Gutberlet bemerkt, „alle seine Geschöpfe sich naturgemäss entwickeln lässt, insbesondere aber den vernünftigen die Freude geistigen Schaffens und selbständiger Entwicklung nicht zu verkümmern pflegt!“ [1])

Für die Falschheit der Ideenlehre Bonald's können alle die Gründe angeführt werden, welche sich überhaupt gegen die angeborenen Ideen anwenden lassen.[2]) So z. B. dass bei angeborenen Begriffen alle Sicherheit über die objective Bedeutung derselben verloren ginge, was unbedingt zum schrankenlosesten Idealismus führen muss. „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“, d. h. auch die Begriffsbildung, und zwar die Bildung aller Begriffe ist durch die Sinnesthätigkeit bedingt und beruht dann auf den Erkenntnissacten der Reflexion und Abstraction. Wollte man behaupten, es gäbe eingeborene Ideen — bevor wir denken — so hiesse dies soviel, als geistig thätig sein, bevor der Geist imstande ist, seine Thätigkeit auszuüben, was ein Widerspruch ist.

Bonald's Versöhnungsversuch zwischen den Anhängern angeborener und denen erworbener Ideen ist ebenfalls als misglückt zu bezeichnen. Auf welche Weise soll das Wort, ein äusserer Eindruck, eine Idee zu wecken imstande sein? Was ist das Wort z. B. einer fremden Sprache für den, der es nicht versteht? Ein bloser Schall, der klimatisch wechselt. Während die Worte verschieden sind, je nach den verschiedenen Sprachen, sind die Ideen weder griechisch, noch lateinisch usw., sondern stets dieselben, sie mögen ausgesprochen werden, wie sie wollen. Müsste nicht bei dieser Einerleiheit der Gedanken auch die Sprache einheitlich sein? Zum wesenlosen Schalle sinkt das Wort herab, wenn ihm kein inneres Geschehen entspricht. Daher ist auch das gedächtnissmässige Aneignen von Wörtern und Sätzen, denen dieser lebenspendende Hintergrund fehlt, gänzlich unnütz. So besteht denn auch jeder Unterricht nicht darin, dass man dem Schüler möglichst viele Worte sagt, die dann den Gedanken, d. h. die entsprechenden Begriffe wachrufen sollen, sondern man zeigt die Dinge, worauf sich dann der Name einprägt.[3])

Wir sehen also, dass das Wort die Bedeutung eines Ideenweckers nicht hat. Aber vielleicht ist es der Ideenträger im Sinne Bonald's, vielleicht ist es doch so, dass Gott die Menschen unterrichtete und

[1]) a. a. O. — [2]) Vgl. Hagemann, Psychologie. S. 87 ff. Balmes, Ideologie. S. 77 ff. Stöckl, Grundzüge etc. S. 161 ff. — [3]) Nähere Ausführung dieser Gedanken siehe bei Wolff, a. a. O. S. 175.

ihnen mit der Sprache auch die Ideen gab oder doch die Möglichkeit, Ideen zu bilden. Dies wird sich entscheiden, wenn wir die Sprachtheorie Bonald's etwas näher kritisch in's Auge fassen.[1])

Ist wirklich die Sprache ein directes Geschenk Gottes? Steinthal[2]) bemerkt gegen die traditionalistische Ansicht, dass die Sprache von Gott entweder anerschaffen, oder von Gott gelehrt worden sei: Letzteres sei nicht möglich; der Mensch könne sich Vieles durch die Sprache lehren lassen, nur nicht die Sprache selbst, auch nicht, wenn Gott als unendlicher Sprachlehrer gedacht würde. Die Sprache zeige sich aber auch nicht anerschaffen, sondern es sei sicher und klar, dass das Kind sich die Sprache der Gesellschaft aneigne, in der es aufwachse. Hiergegen ist zu bemerken, dass Gott sehr wohl mit den äusseren Worten, die er zum Menschen sprach, ihm auch das innere Verständniss derselben erschliessen konnte. Ganz nichtig ist auch eine Behauptung Stöckl's. Er sagt nämlich[3]):

„Die Ansicht Bonald's setzt voraus, dass der Mensch im Kindheitszustande geschaffen worden sei, dass er also einem neugeborenen Kinde ähnlich war, das allerdings die Sprache nur von Anderen im Laufe seiner Entwicklung lernen kann. Dies widerstreitet aber nicht blos der hl. Schrift, die den Menschen gleich nach der Schöpfung redend einführt, sondern es lässt sich auch aus dem Grunde nicht aufrecht erhalten, weil, wenn der erste Mensch im Kindheitszustande wäre geschaffen worden, er sich gar nicht am Leben hätte erhalten können, sondern unfehlbar wieder zu grunde gegangen wäre."

Bonald's Ansicht setzt gar nicht voraus, dass der Mensch im Kindheitszustande geschaffen ist; wir haben noch jetzt Leute genug

---

[1]) Die Ansicht Bonald's über die Entstehung der Sprache findet sich — theilweise mit derselben Begründung — auch bei Balmes (a. a. O. Ideologie, cap. XVII. [Metaphysik S. 150 ff.]). Sonst theilt indessen Balmes nicht die Meinung Bonald's über die Bedeutung der Sprache. Auch M. Guillemon, „Wissen und Glauben." Uebers. Münster 1858. enthält Bonald'sche Ansichten. Es war mir interessant, den anonymen Uebersetzer zu entdecken. Es ist der in Münster i. W. verstorbene, ehemalige Oberlandesgerichtsrath Mathias Anton v. Hartmann (vgl. E. Rassmann, Nachrichten aus dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller des 18. und 19. Jahrh. Münster 1866. S. 140.) Von diesem v. Hartmann rührt auch der *y* gezeichnete Artikel her im »Kathol. Magazin für Wissenschaft und Leben.« (Bd. I. Münster 1845.) „Reflexionen über den Ursprung der Sprache." (S. 715-727.) Der Vf. verleugnet nicht die Kenntniss der Schriften Bonald's, dessen Ansichten er theilweise zu den seinigen gemacht hat. Die schwungvolle Sprache verleitet v. Hartmann zu manchen Phrasen, z. B. gleich S. 715: „Alle Naturwesen haben ihre Sprache, reden eine stumme Bilderschrift (!); das laue Wehen der Abendröthe (!) u. dergl. — [2]) a. a. O. S. 75. — [3]) Grundzüge etc. S. 36.

mit erwachsenem Körper und dem Geiste eines Kindes. Warum soll sich nicht der Geist in dem mit dem Körper eines Erwachsenen geschaffenen Menschen erst entwickelt haben? Dass aber die göttliche Allmacht Mittel genug hatte, den Menschen, auch wenn er als Kind geschaffen wurde, nicht zugrunde gehen zu lassen, dürfte unzweifelhaft sein.

Für uns kann es sich hier zunächst nur darum handeln, die Frage zu untersuchen, welche Bonald *a priori* verneint hat: Konnte der Mensch sich die Sprache selbst schaffen? Prüfen wir denn nun zunächst die aprioristischen Beweise, welche Bonald gegen diese Möglichkeit vorgebracht hat.[1])

Einige dieser Beweise sind beinahe zu kindlich, als dass sie sich einer ernsteren Besprechung verlohnten, so z. B. wenn Bonald sagt, die noch wilden Menschen hätten zuerst die Nützlichkeit einer Sprache kennen müssen, um sie dann planmässig zu erfinden! Wohnt dem Menschen nicht die natürliche Fähigkeit inne, seine Bedürfnisse und Empfindungen durch Schreie und Gesten nach aussen kundzugeben, Bewegungen einen Sinn zu verleihen, und so sich des Körpers zu bedienen, um seiner Seele Ausdruck zu verschaffen? Ist es nicht entschieden als unrichtig zu verwerfen, in dem Menschen dessen natürliche Fähigkeiten unterdrücken zu wollen, um darauf laut und feierlich zu verkündigen, jede geistige Entwicklung sei unmöglich ohne ein Wunder!

Auch der zweite Beweis Bonald's, den er aus Gottes Allmacht und Güte herleitet, hat nicht viel Gewicht. Man kann den Segen der Civilisation zugeben und zu gleicher Zeit annehmen, dass die Barbarei früher war, man kann glauben an den Menschen als *ζῷον πολιτικόν* und doch gestehen, dass die ersten Ureinwohner — nach dem Sündenfalle — verwildert waren. Gott, der Pest und Krieg und Leiden aller Art zulässt, Gott, der jetzt noch Millionen von Wilden existiren lässt, soll er nicht überhaupt im Anfange das haben erlauben können, was er noch heute gestattet? Wir können sehr wohl der Meinung sein, dass die Civilisation der Gesellschaft im Plane der Vorsehung gelegen hat, daraus folgt noch keineswegs, dass der wilde Zustand nicht existirt habe, zumal er noch heute existirt. Auch dieser Beweis Bonald's, der übrigens bedenklich an den Optimismus von Leibniz erinnert, muss als verfehlt bezeichnet werden.

Der dritte aprioristische Beweis war folgender: Die Sprache konnte nicht erfunden werden; denn weder ein Mensch konnte sie

[1]) Vgl. oben S. 37 f. Vgl. auch den Aufsatz von Jules Simon.

erfinden, weil er sich keinen Gehorsam verschaffen konnte, noch mehrere, da diese sich nicht hätten verstehen können. Der letztere Gedanke berührt beinahe komisch, und er scheint auch von Bonald ausgesprochen zu sein, um die Ansicht seiner Gegner lächerlich zu machen. Bonald scheint sich die Menschen in einer grossen Versammlung zu denken. Man will die Sprache erfinden und überlegt (*délibère*) über die Art und Weise, wie man sich verständigen solle, wenn man das Mittel dazu gefunden habe. Aus der Unmöglichkeit dieses absurden Gedankens Bonald's constatirt er dann die Unmöglichkeit der Spracherfindung. Auch der erstere Gedanke Bonald's ist unfassbar. Es handelt sich weder um Gehorsam, noch um eine Sprache, die von einem Menschen aufgezwungen wird. Wenn Sprachen entstehen, so geschieht dies nach und nach, und niemand, d. h. keine einzelne Person hat sie erfunden, weil jedermann dazu beitrug. Ein neues Wort, das jemand einführt, bedarf, um gebräuchlich zu werden, nicht der Autorität seines Erfinders. Es ist nur nöthig, dass es nützlich, oft nur, dass es neu sei. Stammt aber das Menschengeschlecht von einem Paare ab, so hätte dies also den Grund zu der Sprache legen müssen, die dann von den Nachkommen ausgebaut worden wäre.

Die bisher angeführten und beurtheilten Beweise Bonald's dienen, wie uns scheinen will, nur dazu, um die Staffage zu bilden für den letzten, immer wieder wiederholten Beweis; alle berühren sich auch in gewisser Weise mit diesem: „L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée", d. h., wie schon oben angeführt: ohne Wort ist kein Denken möglich, ohne Denken kein Erfinden, d. h. ohne Wort kann kein Wort entstehen.

Die Ansicht Bonald's hat etwas Bestechendes für sich; denn jeder kann das Experiment an sich machen: er wird immer nur in Worten denken. Ferner ist die ungeheuere Bedeutung der Sprache für das Leben der Gesammtheit nicht zu verkennen; planvolles Zusammenwirken, die Civilisation, der Staat, die Wissenschaft, die Dichtkunst, das Mittheilen der Wahrheit, die Verbreitung des Irrthums, all' diese Dinge sind nur möglich durch das Vehikel des Wortes. Wir gehen sogar so weit, zu behaupten, dass ohne Sprache unser Denken unentwickelt bleiben würde[1]), aber soll ohne Sprache über-

[1]) Hieran knüpft Balmes (a. a. O. Ideologie, cap. XVII.) einen Beweis für die Nothwendigkeit einer anerschaffenen Sprache. „War das Wort zur Entwicklung der intellectuellen und moralischen Fähigkeiten unbedingt nöthig,

haupt kein Denken möglich sein? Das Wort, welches von aussen an uns herankommt, weckt in uns zunächst nur eine bestimmte sinnliche Gehörsvorstellung. Wenn nun diese sinnliche Vorstellung in uns einen intellectuellen Begriff erzeugen sollte, so müsste sie offenbar in einer natürlichen Beziehung zu ihm stehen, d. h. ein natürliches Zeichen des Begriffes sein. Das ist sie aber nicht. Wir behaupten, dass die Sprache nur ein conventionelles Zeichen des Gedankens ist, dass sie keine natürliche, wesentliche, nothwendige, adäquate Beziehung zum Gedanken hat, sondern, dass sie von dem schon denkenden Menschen erlernt werden muss, dass die Worte also nicht zur Bildung, sondern zur Mittheilung des Gedankens dienen.[1])

Hierfür lässt sich zunächst eine Menge von Gründen allgemeiner Natur anführen. Wäre das Wort der nothwendige Ausdruck des Gedankens, so liesse sich die Mannigfaltigkeit der Sprachen durchaus nicht erklären. Da der Gedanke überall gleich ist, so müsste auch sein Ausdruck überall der nämliche sein, was aber nicht der Fall ist. Sogar in ein und derselben Sprache haben wir vielfach eine Menge von verschiedenen Bezeichnungen für dasselbe Ding, selbst abgesehen von den synonymen Ausdrücken. Ebenso oft kommt es auch vor, dass ein Wort verschiedene Dinge bezeichnet, wie dies bei den sog. äquivoken Wörtern der Fall ist. Es wäre dies ein Ding der Unmöglichkeit, wenn die Sprache der nothwendige Ausdruck für die Dinge wäre, da ja dann unbedingt jedes Wort nur einen Sinn haben, und ferner jedes Ding nur die eine ihm nothwendig zukommende Bezeichnung haben könnte. Wir sehen sogar, dass die Bedeutung der Worte sich vielfach mit der Zeit verändert, so dass dasselbe Wort z. B. heute einen ganz anderen Sinn hat, als etwa vor einigen Jahrhunderten.[2]) Da nun die Ideen dieselben geblieben sind, so hat sich nur die Bezeichnung umgestaltet, ein neuer Beweis, dass das Wort nicht der nothwendige Ausdruck des Gedankens ist.

dann konnten die Menschen in ihrem wilden Zustande ohne Wort unmöglich die wunderbarste Erfindung, nämlich die der Sprache, machen." Dieser Beweis hätte nur dann Geltung, wenn man annimmt, dass die Sprachen in ihren Anfängen dieselbe Vollkommenheit besessen haben, wie später. Hat sich aber die Sprache mit dem Menschen allmählich zur Vollkommenheit entwickelt, so gilt der Beweis nicht.

[1]) Vgl. Lupus, a. a. O. II. p. 60 sq. — [2]) Vgl. die interessante Zusammenstellung bei Geiger, a. a O. im Anhange. Vgl. Franz Harder, „Werden und Wandern der Wörter." Berlin 1896. 2. Aufl.

Wäre das Wort die nothwendige Bezeichnung des Gedankens und diesem adäquat, so könnten wir nur in Worten denken. Dies widerspricht aber den Thatsachen. Sehr instructiv ist hierbei für uns die Betrachtung des heranwachsenden Menschen, des Kindes. Will das des Wortes noch nicht mächtige Kind uns seinen Willen kundthun, so stammelt es einige Laute, die uns seine Wünsche offenbaren sollen. Preyer[1]) führt Beispiele an, wo Kinder, die noch kein Wort sprechen konnten, Handlungen ausführten, die unbedingt ein vernünftiges Denken zur Voraussetzung haben mussten. Diese Kinder haben also gedacht, können aber unmöglich in Worten gedacht haben. Gutberlet[2]) vermag sogar eine ganze Reihe von Fällen eigener und fremder Erfahrung beizubringen, in denen Kinder für bestimmte Dinge neue Bezeichnungen erfanden und sich so geradezu die Rudimente einer neuen Sprache schufen. Hieraus ist für uns der Satz Bonald's: „L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée" auch experimentell vollständig *ad absurdum* geführt. — Später freilich gewöhnt sich das Kind daran, seine Gedanken in den gelernten Worten zu denken und verliert völlig die ursprüngliche Gewohnheit, seinen Gedanken zu denken, ohne ihn in Worte zu kleiden.

Lehrreich ist für uns ferner die Betrachtung von taubstummen Personen. Zwar gibt es eine Ansicht, die den Taubstummen jegliches Denken abspricht und meint, dieselben bewegten sich nur in sinnlichen Vorstellungen und würden vom Instincte geleitet.[3]) Ohne uns auf eine Kritik dieser Ansicht näher einzulassen, wollen wir nur bemerken, dass dieselbe keineswegs von allen Beobachtern dieser unglücklichen Menschen getheilt wird. Denkt aber der Taubstumme, was seine Handlungen zur genüge zu beweisen scheinen, so denkt er immer ohne Worte, da er niemals ein Wort hören konnte und es auch in seinem Sprachvermögen nie zu articulirten Lauten bringt.

Das Gleiche ergibt sich aus einer Betrachtung des erwachsenen normalen Menschen. An anderer Stelle sagten wir, dass das Kind mit den Jahren sich daran gewöhne, nur in Worten zu denken, ähnlich wie jemand, der eine fremde Sprache lernt, und sie sprechen will, anfangs immer zuerst in den Worten seiner Muttersprache denkt und sie übersetzt, später aber dazu gelangt, unmittelbar in den Worten

[1]) Preyer, Die Seele des Kindes. Beobachtungen etc. Leipzig 1895. 4. Aufl. S. 259 ff. Vgl. Lupus, a. a. O. II. p. 61 sqq. — [2]) Gutberlet, a. a. O. S. 342 ff. — [3]) Vgl. Stöckl, Lehrbuch a. a. O. S. 64. Vgl. Wolff, a. a. O. S. 130.

der fremden Sprache zu denken. Aber, wenn auch der heranwachsende Mensch meist in Worten denkt, so ist doch damit schon gesagt, dass es auch bei dem Erwachsenen Augenblicke gibt, in denen er ohne Worte denkt. Wie häufig geschieht es, dass wir einen Gedanken vor unserer Seele haben, ohne den entsprechenden Ausdruck finden zu können, wie oft erinnern wir uns ganz klar an bestimmte Gegenstände oder Begriffe, ohne dass wir die dieselben bezeichnenden Worte wiederfinden können. Haben wir uns in einer fremden Sprache z. B. Französisch, unterhalten und wollen dann unmittelbar dazu übergehen, wieder eine andere Sprache, etwa Lateinisch, zu reden, so haben wir wohl Gedanken, aber es fehlen uns die Worte.[1]) Ausserdem bemerkt Stöckl[2]) mit Recht, dass unser discursives Denken oft so schnell und so blitzartig vor sich geht, dass es gar nicht möglich wäre, alle jene Worte in so kurzer Zeit an uns vorübergehen zu lassen, die nothwendig sind, um die ganze Schlussreihe auszudrücken, so dass es uns nachher viele Mühe kostet, den ganzen Gang der Schlüsse in einer Satzreihe wiederzugeben. Auch an dem lediglich in geometrischen Symbolen verlaufenden Denken des Mathematikers, an dem mechanischen Bilderspiele des neue Instrumente erfindenden Technikers erkennen wir, dass der Mensch auch ohne Worte denken kann.

Hiermit glauben wir, hinreichend die Falschheit der von Bonald aufgestellten Behauptung „Que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée" bewiesen zu haben[3]); die Worte sind also nicht

[1]) So erzählt Nachtigall in seinem grossen Reisewerke „Durch Saharâ und Sudân" III. Bd., dass er nach jahrelangem Aufenthalte fern von den Stätten der Cultur endlich nach Chartûm gekommen und dort mit einem Italiener zusammengetroffen sei. Nachtigall verstand wohl dessen Italienisch und Französisch, aber es dauerte zwei Tage, bis er die ihm sonst ganz geläufigen Sprachen wieder sprechen konnte. Hier sind also thatsächlich Begriffe da, und es will doch kein Wort zur rechten Zeit sich einstellen. — [2]) Lehrbuch a. a. O. S. 64. — [3]) Um noch zu zeigen, wie leicht Bonald es sich macht, wenn es gilt, seine Behauptungen zu beweisen, wollen wir hier noch kurz die Entstehung der Schrift, wie Bonald sie behauptet, betrachten. Auch hier sagt er, es sei physisch und moralisch unmöglich, dass der Mensch die Kunst des Schreibens erfunden habe. Hier kann er nicht sagen, dass man in der Geschichte keine Spur von der Erfindung der Schrift fände, noch, dass die Erfindung der Schrift voraussetzt, dass die Schrift schon gefunden ist, noch, dass die Schrift der Gesellschaft nöthig und deshalb ewig und göttlich ist. Er kann nur einen einzigen Grund angeben: das ist die Schwierigkeit einer solchen Erfindung. Es liegt auf der Hand, dass man auf diese Art und Weise alles bestreiten kann.

nothwendige, sondern conventionelle Zeichen für die Dinge. Geht aber der Gedanke der Sprache voraus, so ist es sehr wohl möglich, dass die Menschen sich dieses allgemeine Verständigungsmittel selbst geschaffen haben.

„Wenn" — wie Gutberlet sagt[1]) — „schon Kinder mit völlig unentwickeltem Denkvermögen sich eine Sprache bilden können, so ist *a fortiori* zu schliessen, dass auch Erwachsene mit entwickelter Vernunft dies konnten. Wir sehen ja auch an den Taubstummen, dass sie sich verständigen. Wie aber sichtbare Gebärden, so können auch Laute, die von erklärenden Gesten bekleidet sind, zu einem Mittel des Verkehrs werden."

Gerade unsere Zeit ist es ja auch, welche thatsächlich eine neue Universalsprache, das Volapük, erfand. Hierbei tritt ja ganz offenbar und deutlich die Conventionalität der gewählten Bezeichnungen zu tage.

So ist denn die Philosophie Bonald's unhaltbar in allen ihren Theilen. Unhaltbar war die Grundlage seines Systems, das Princip des Glaubens als Quelle aller Gewissheit, unhaltbar seine Ideenlehre, unhaltbar die Sprachtheorie, bei welcher wir zu dem Resultate kamen, dass es sehr wohl möglich sei, dass der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten der Erfinder der Sprache gewesen sein könne, was sich ebensowohl mit dem in der hl. Schrift niedergelegten Worte Gottes, als auch mit den oft fälschlich dazu in Gegensatz gebrachten Resultaten der menschlichen Wissenschaft vereinigen lässt. — Es gehört indessen auch zur Beurtheilung eines philosophischen Systems, die Consequenzen zu betrachten, zu welchen dasselbe führen muss. Der Traditionalismus Bonald's führt einerseits zum Supranaturalismus, anderseits zum Rationalismus. Vergleichsweise könnten wir die Philosophie der deutschen Reformatoren, die von weit grösserem Einflusse gewesen ist und beide Richtungen bis zur letzten Consequenz entwickelt, heranziehen. Auch die Reformatoren haben die natürlichen Erkenntnisskräfte des Menschen über Gebühr beschränkt. So z. B. Luther, der merkwürdigerweise, wenn auch in anderem Sinne und nicht so consequent wie Bonald, dem Glauben einen viel zu grossen Einfluss einräumt. Wir sehen, wie unter Luther's Nachfolgern auf der einen Seite ein Pietismus ersteht, der noch heute — auf ein misverstandenes Wort der Offenbarung sich berufend —

[1]) a. a. O. Wie dies im einzelnen vom Standpunkte der christlichen Philosophie zu denken sei, führt Gutberlet ebendaselbst aus.

zu glauben bekräftigt, dass die Sonne sich um die Erde drehe, und auf der anderen Seite ein Rationalismus, der jegliches Wunder leugnet und bis zur Negation aller positiven übernatürlichen Offenbarung sich durcharbeitet. So sehen wir auch in der traditionalistischen Schule diese Extreme bald sich ausbilden; ihre Vertreter sind der supranaturalistische de Maistre und der rationalistische de Lamennais. Es ist leicht einzusehen, wie der Supranaturalismus sich entwickeln musste, der ja auch im Sinne Bonald's lag. Aber sein System enthält auch die Grundlage für den Rationalismus. Wenn man die individuelle Vernunft herabdrückt und von einer allgemeinen Vernunft (*raison universelle*) redet, die alle jener abgesprochenen Eigenschaften im höchsten Maasse besitzt, so kommt es nur allzu leicht dazu, dass man diese allgemeine menschliche Vernunft mit der göttlichen identificirt. Dies bedeutet den vollendeten Rationalismus. Wie schon angedeutet, sind die Folgerungen aus Bonald's Lehre auch nach beiden Seiten hin von den oben erwähnten Männern gezogen worden.

So können wir auch aus den Folgerungen ermessen, wie wenig der Traditionalismus Bonald's das leisten konnte, was er sich zum Ziele gesetzt, nämlich die Rettung des christlichen Glaubens und der christlichen Gesellschaftsordnung gegenüber den Angriffen der radicalen Philosophie. Wir verstehen das durchaus einseitige System nur, wenn wir die Persönlichkeit Bonald's betrachten und die ganze Zeit, aus deren Schoosse seine Philosophie geboren wurde: mit der Strömung, die wir in der Geschichte als Reaction gegen die Revolution von 1789 bezeichnen, ist sie in allen ihren Theilen verknüpft. So ist sie auch nur damals und auch fast nur in Frankreich zu vorübergehender Bedeutung gelangt. Heute ist nicht nur das System Bonald's, sondern auch der Traditionalismus aller Schattirungen als fast gänzlich überwunden zu betrachten; Nachwirkungen mögen in gewissen Kreisen Frankreichs noch vorhanden sein, wo die Bedeutung der Vernunft in Beurtheilung als übernatürlich sich gebender Dinge zu wenig anerkannt wird, doch dürfte Bonald wohl kaum noch einen einzigen namhaften Anhänger haben.

Zur Frage von dem Wesen des Raumes.

Von Geheimrath Dr. N. v. Seeland in Kiew (Russland).

(Schluss.)

V.

Da eine begrenzte Welt undenkbar, und die vorhandene unbegrenzte ein Ganzes ist, so muss jeder ihrer Theile von anderen umgeben sein und nach allen denkbaren Richtungen hin Beziehungen zu anderen haben. Dies wäre nun aber in einer von gewissen Autoren für möglich gehaltenen ein- oder zweidimensionalen Welt nicht der Fall. Suchen wir uns in der That ein „zweidimensionales" Ding vorzustellen. Sobald wir die letzten Folgerungen ziehen, bemerken wir, dass ein solches gar nicht möglich ist. Von der Fläche genommen, schiene es ein Ding wie jedes andere, d. h. es bestände aus Theilen, und jeder derselben könnte anscheinend Nachbarn und Beziehungen zu denselben haben. Am „Rande" dieser Theile jedoch hätten wir das Kunststück vollbracht, ein Ende der Welt gefunden zu haben. Denn, da diese Theile in die Dicke absolut untheilbar sein, also keine Ausdehnung besitzen, oder, was dasselbe, in die Dicke gar nicht existiren müssten, so hätten die in der Fläche „existirenden" Theile hierher weder Nachbarn, noch irgend welche Beziehungen oder Kundgebungen. Mit anderen Worten ein zweidimensionales Ding oder Wesen hätte und hätte auch kein Dasein, was schon des Ungeheuerlichen genug wäre. Eine womöglich noch grössere Ungereimtheit wäre ein „eindimensionales" Ding. Dass demnach die unter mathematischer Linie und Fläche bekannten Begriffe eigentlich nur Kunstgriffe oder Abstractionen sind, als selbständige Wirklichkeiten aber in der Welt nie vorkommen können, ist klar, doch werden wir darauf noch zurückkommen.

Ein wirklich ausgedehntes, mithin wirklich existirendes Ding muss sowohl in seiner Theilbarkeit als in seinen Beziehungen zu Nachbarn, ein Beispiel der Unendlichkeit und zugleich der Ganzheit des Alls darstellen, und dies thun in der That die Objecte der räumlichen Welt, welche eigentlich immer sphärisch, oder wie wir uns in der

Kürze ausdrücken, dreidimensional sind. Denn die „drei“ Dimensionen sind nur die Symbole einer Unzahl von Dimensionen. Abgesehen davon, dass jene drei nur durch die Multiplication untereinander einen Sinn gewinnen, was schon an sich ein abgekürztes Verfahren ist, besteht die Hauptsache darin, dass jeder der Durchmesser, z. B. die Breite eines Körpers, eigentlich nur Repräsentant einer Vielheit ist, da das Ausgedehnte überhaupt eine Vielheit, ja eine Unendlichkeit von Durchmessern ist, und wir uns keine Grenzen der Theilbarkeit vorstellen können. Auch hier stehen wir wieder vor dem in letzter Instanz Unbegreiflichen des Weltalls.[1])

Beschaut man sich die Sache von einer anderen Seite, lässt man z. B. die einer Kugel zugrunde liegenden, perpendiculär sich schneidenden Kreisflächen für die drei Dimensionen einstehen, so ist dies wiederum nur eine abgekürzte Formel, in welcher alle übrigen Verhältnisse zusammenlaufen sollen, denn in Wirklichkeit besteht die Kugel aus einer zahllosen Menge von Kreisflächen, die sich unter allen möglichen Winkeln schneiden; auch kann man sagen, dass sich, angesichts der unendlichen Theilbarkeit, aus jedem beliebig kleinen, materiellen Punkte zahllose Gerade nach allen Richtungen hin ziehen lassen.

Kurz, die drei Raumdimensionen sind ein beschränkter Ausdruck für ein unbeschränktes Ding. Näher betrachtet ist also die Möglichkeit einer ein- oder zweidimensionalen Welt nichts als ein Spiel mit Worten; dasselbe gilt für die „vierdimensionale“: die drei Dimensionen bedeuten eben schon so viel, wie n Dimensionen. Die Möglichkeit einer, besonders von Zöllner vorausgesetzten, vierdimensionalen Welt soll daraus deducirt werden, dass wir uns angeblich ein- und zweidimensionale Wesen denken, welche letztere aber ihrerseits sich nimmermehr unsere dreidimensionale vorstellen könnten, und zwar fusst der ganze, bereits sehr umfangreiche Ueberbau von Hypothesen und Argumentationen, die sich

[1]) Und wie sehr solches zu beherzigen ist, folgt daraus, dass die Breite, die Länge und die Höhe, gleichwie der Umfang der Dinge, von denen wir reden, eigentlich nie auf die Wirklichkeit passen: so messen wir z. B. die Länge oder die Breite eines anscheinend regelmässig gebauten Zimmers nur an je einem Orte, in der Voraussetzung, dass sich dieselben auch an allen anderen ebenso verhalten werden, und doch ist dies immer nur annähernd der Fall. Um der Sache näher zu kommen, müsste man zunächst mehrere Breiten- oder Längendurchmesser nehmen und das Mittel daraus ziehen; um der Wahrheit noch näher zu rücken, müsste die Zahl der Messungen noch vervielfältigt werden, doch auch dabei könnten wir nicht stehen bleiben und würden bemerken, dass eine noch grössere Zahl von Durchmessern ein wieder um etwas differirendes Mittel hergeben würde. Kurz, wie man durch Vervielfältigung der Seiten eines Vieleckes dem Kreise immer näher kommt, ohne diesen jemals zu erreichen, so würde die wirkliche Länge, Breite oder Dicke eines Körpers nur durch eine unendlich grosse Zahl von Durchmessern ermittelt werden können.

auf die „andersdimensionalen“ Welten beziehen, auf der Illusion jener zweidimensionalen Welt, für die das Spiegelbild der wirklichen einstehen soll. In der That sind Schatten- und Lichtbilder anscheinend recht geeignet, uns zur Vorstellung zweidimensionaler Dinge zu verhelfen, und doch handelt es sich hier nur um ein grosses Misverständniss.

Es werden hier nämlich mathematische Linien und Flächen mit realen, materiellen Dingen verwechselt. Eine mathematische Linie, bzw. die Richtung oder Gruppirung körperlicher Dinge oder Theile, ist eben nichts ohne diese Dinge,, sowie „Gruppe“ nichts ist ohne die Dinge, welche sich gruppiren. Die übliche Definition der mathematischen Linie kommt also dadurch zustande, dass eine Erscheinung, welche vereinzelt nie und nirgends vorkommt, durch unseren Denkprocess von ihren Begleitern abgelöst und einzeln verwerthet wird. Ebenso bedeutet „Fläche“ blos eine gewisse Art der Erscheinung eines Realen, welches in Wirklichkeit alle drei Dimensionen besitzt. Als Denkcombination ist eine solche künstliche Ablösung einer gewissen Seite des Seins von den übrigen, ebenso nothwendigen — ganz wohl berechtigt. Sobald man sich jedoch einbilden wollte, Linie und Fläche seien selbständig existirende Dinge, so verfiele man in einen unverzeihlichen logischen Fehler. Und doch thun dies im Grunde diejenigen, welche ein Spiegelbild als Beispiel einer zweidimensionalen Welt aufstellen. Denn in Wirklichkeit ist dieses Bild kein zweidimensionales Etwas. Bevor wir es jedoch in seiner wirklichen Natur betrachten, möge es einstweilen für zweidimensional gelten, wobei sich aber folgende Unmöglichkeiten herausstellen: Ein Spiegelbild erscheint in die Länge und in die Breite ausgedehnt, folglich muss es in diesem Sinne theilbar sein; jetzt aber wünschen wir zu sehen, wie sich die verschiedenen Theile dieses theilbaren Dinges zu einander verhalten —, und erfahren, dass sie sich gar nicht verhalten. Denn besitzt das Bild wirklich absolut keinen Querschnitt (Dickendimension) so sind die Theile für einander gar nicht vorhanden, obwohl sie aneinderstossen sollen, und jegliche „Beziehungen“ derselben zu einander könnten nur mit Hilfe der drei- (besser *n*-) dimensionalen Welt stattfinden. Ein nur in die Länge und die Breite ausgedehntes Ding ist ebenso unmöglich, wie ein materielles Ding ohne Ausdehnung und Theilbarkeit überhaupt.[1]) Selbst die von uns unräumlich wahrgenommenen Erscheinungen und Coëxistenzen entströmen nichtsdestoweniger ausgedehnten Dingen.

Besagtes Misverständniss löst sich aber einfach dahin, dass sowohl Lichtbilder als Schatten in Wirklichkeit Dinge sind, die mehr als zwei Dimensionen haben. So lange wir nur das auf dem Spiegelglase Sichtbare für deren Grenzen halten, können wir an ihnen natürlich keine

[1]) Diejenigen, welche die Atome untheilbar, also ohne Ausdehnung wollen, begehen den crassen Denkfehler, dass sie aus einem Aggregat von Nichtsen ein Etwas entstehen lassen.

Dickendimension auffinden, ebenso wie auch die minutiöseste Messung nicht finden würde, dass der Lichtschein auf einer Wand über deren Oberfläche hervorrage. Doch müsste man ja bedenken, dass eine derartige Beschränkung der Lichtfiguren auf Willkür und Selbstbetrug beruht. In Wahrheit haben wir ein Strahlenbündel vor uns, welches auf das Glas fällt, und ein anderes, welches vom Glase zu unserem Auge eilt; die Länge der Strahlen ist also eben die dritte Dimension jener Erscheinung, welche unser Auge auf dem Glase als eine scheinbar zweidimensionale auffasst. Ebenso existirt ein Schatten keineswegs blos auf der beleuchteten Ebene, wo wir ihn projicirt sehen, sondern er bildet ein Lichtdefect, dessen Dickendurchmesser sich von dem den Schatten erzeugenden Gegenstande bis zu der den Schatten auffangenden Ebene erstreckt.

Mithin ist das ganze Philosophiren über ein- und zweidimensionale Wesen eine Gedankenverirrung. Unter anderem ist z. B. Zöllner's Argumentation über die Möglichkeit eines Zusammenwirkens zwei- und dreidimensionaler Wesen (welches er durch das zweifache Lösen einer Schlinge zu illustriren gedachte) ein verfehlter dialektischer Kunstgriff. Danach müssten sich Dinge und Wesen, welche eine endliche Welt (s. oben) repräsentiren, mit den Dingen unserer wirklichen, unendlichen Welt ganz hübsch vertragen und in Wechselwirkung treten! Und die auf solcher Grundlage postulirte „vierdimensionale" Welt wäre etwa so viel, wie ein ohnehin vollständiger Kreis, den jemand „noch mehr" zu einem Kreise machen wollte, denn Dreidimensionalität bedeutet schon n-Dimensionalität.

VI.

An das eben Gesagte anlehnend, halte ich es nicht für überflüssig, hier auch einige Stellen aus Lotze's Kritik der „vierten Raumdimension" und „anders geformter Räume" anzuführen.[1])

„Zweierlei ist mir an diesen unzähligen Versuchen immer unbegreiflich geblieben. Zuerst die völlige Nichtberücksichtigung des Umstandes, dass der Raum doch von jedem seiner Punkte aus unzählige Richtungen hat, und dass ihre Beschränkung auf drei nur unter der Bedingung statthaft ist, dass jede auf den beiden anderen senkrecht stehen soll... Das andere, was ich nicht verstehe, ist die Vornehmheit, mit welcher man jeden mehr mathematischen Nachweis, dass eine vierte senkrechte Dimension mit einer der drei anderen unvermeidlich zusammenfalle, als eine äusserliche, unphilosophische Beweisführung abzulehnen pflegte. Ich kann mich durchaus nicht überreden, dass

[1]) Metaphysik 1884. S. 230 – 267. Ich erinnere zugleich daran, dass Lotze nicht der Einzige ist, der die logische Nichtigkeit der neuen Raumtheorie bewiesen hat. Man lese auch Dr. Gutberlet's sehr überzeugende Schrift: „Die neue Raumtheorie" 1882. Es ist eben zu bedauern, dass sich die mathematischen Verfechter solcher verfehlter Auffassungen so wenig um Logik und Erkenntnisstheorie kümmern.

viele meiner Fachgenossen, welche auf die neuen Theorien beifällig eingehen, wirklich das so leicht verstehen, was mir ganz unverständlich ist; ich fürchte, dass sie aus Schüchternheit ihres Amtes nicht walten und auf diesem Grenzgebiete zwischen Mathematik und Philosophie die schweren Bedenken nicht geltend machen, welche sie im Namen der letzteren gegen manche mathematische Speculationen der Gegenwart erheben sollten. Ich werde diesem Verfahren nicht folgen, indem ich im Gegentheil aufrichtig ausspreche, dass mir das Ganze dieser Speculation nur ein einziger grosser und zusammenhängender Irrthum scheint....

„An einem Punkte, hat man geglaubt, in unserer Geometrie die Stetigkeit des Zusammenhangs zu vermissen: in der Lehre von den Parallelen und der Winkelsumme des Dreiecks. Es scheint mir jedoch, als wenn die philosophische Logik die besonderen Ansprüche, welche die mathematische an die Strenge ihres Verfahrens macht, weder erheben, noch eigentlich billigen könnte.... Könnte man nun diese Versuche zum Aufklären des Klaren auf sich beruhen lassen, so fordert zu einer ernsthafteren Rechtsverwahrung der allgemeinen Logik das blendende Spiel mit Zweideutigkeiten auf, welches der Anschauung selbst zu widersprechen sucht und sie zu verfälschen droht. Ein Kreisbogen von begrenzter Länge wird allerdings der geraden Linie ohne Ende ähnlicher, je mehr der Halbmesser des Kreises zunimmt, dem er angehört; aber dieser ganze Kreis wird ihr niemals ähnlich. Denn nichts hindert, wie unendlich gross man sich auch seinen Radius denken möchte, diese seine Drehung um den Mittelpunkt vollziehen zu lassen, und nicht eher wird man ein Recht haben, auf das entstehende Gebilde den Begriff eines Kreises anzuwenden, bis diese Drehung vollendet ist; Reden von einer Geraden, die als heimlicher Kreis von unendlichem Durchmesser in sich zurückkehre ohne ihre Richtung verändert zu haben, sind nicht Theile einer esoterischen Wissenschaft, sondern Zeugnisse einer logischen Barbarei. Nichts anderes bezeugen auch die Phrasen von Parallelen, die sich in unendlicher Entfernung schneiden sollen; sie schneiden sich in keiner endlichen Entfernung, und da jede Entfernung, wenn man sie erreicht dächte, wieder eine endliche sein würde, so thun sie es überhaupt in keiner; ganz unzulässig aber ist die Verkehrung dieser Verneinung in die positive Behauptung, im Unendlichen gäbe es einen Ort, wo ihr Durchschnitt stattfände..... Bisher sind diese Beobachtungen[1]) mit der Euklidischen Geometrie in Uebereinstimmung gewesen; käme es aber einmal dazu, dass astronomische Messungen grosser Entfernungen, nach Ausschluss aller Beobachtungsfehler, eine kleinere Winkelsumme des Dreiecks nachwiesen, was dann? Dann würden wir nur glauben, eine neue, sehr sonderbare Art der Refraction entdeckt zu haben, welche die zur Bestimmung der Richtung dienenden Lichtstrahlen abgelenkt habe, d. h. wir würden auf ein besonderes Verhalten des physisch Realen im Raume, aber gewiss nicht auf ein Verhalten des Raumes selbst schliessen, was allen unseren Anschauungen widerspräche und durch keine eigene exceptionelle Anschauung verbürgt würde.... Parallele Linien — fährt Helmholtz fort — würden die Bewohner der Kugel[2]) gar nicht kennen; sie würden

[1]) D. h. die äusseren Naturbeobachtungen. A. d. V. — [2]) Nämlich die von Helmholtz fingirten intelligenten Wesen von zwei Dimensionen, welche, an der Oberfläche einer Kugel lebend, fähig wären, innerhalb der Ausdehnung der Ebene

behaupten, dass jede beliebige zwei gerade Linien, gehörig verlängert, sich schliesslich nicht nur in einem, sondern in zwei Punkten schneiden müssten ... Bewegungen in den Meridianen können allerdings nicht auf die Vorstellung von Parallelen führen; allein bei freier Beweglichkeit könnte das Wesen nacheinander Parallelkreise von gleicher nördlicher und südlicher Breite durchlaufen, es würde dann finden, dass diese Kreise bis zu ihrer Rückkehr in den Ausgangspunkt gleiche Länge haben, dass sie einander niemals schneiden, noch berühren....

„Zu den Eigenschaften, welche unsere gewöhnliche Auffassungsweise an dem Raume am wenigsten missen zu können glaubt, gehört die völlige Gleichartigkeit seiner unendlichen Ausdehnung. Die realen Elemente, welche ihn füllen oder sich in ihm bewegen, können, wie wir meinen, von Punkt zu Punkt die Dichtigkeit ihres Beisammenseins und die Regel ihrer relativen Lage wechseln; der Raum selbst dagegen, als der unparteiische Schauplatz, der sich allen diesen Ereignissen darbietet, darf nicht locale Verschiedenheiten seiner eigenen Natur besitzen, welche ihn verhinderten, dass alles, was um den einen seiner Punkte herum besteht oder geschieht, sich an jedem anderen ohne Veränderung wiederholen könnte....[1]) In den Speculationen der neuesten Zeit jedoch begegnen wir einem Gedanken, den wir nicht verstehen und uns nicht zu rechtfertigen wissen.... Ich meine den Gedanken, dass ... es auch Räume von einer eigenen Structur geben könne, welche die Gleichförmigkeit ihrer ganzen Ausdehnung ausschlösse. Es ist klar, was wir unter einer sphärischen oder pseudosphärischen Oberfläche zu denken haben, aber nicht, was ein sphärischer oder pseudosphärischer Raum bedeuten kann, Benennungen, denen wir in der Discussion dieser Gegenstände begegnen, ohne dass unserem Verständnisse ihres Sinnes entgegengekommen wird.... Für jede der in Gedanken an diesem Raume unterscheidbaren, in ihm selbst aber ausgelöschten Oberflächen hat der Begriff eines Krümmungsmaasses seinen guten und bekannten Sinn; aber es ist unmöglich, sich eine Eigenschaft des Raumes zu denken, auf die er Anwendung finden könnte.... Wir könnten jenes X nicht als Raum, sondern als Gebilde in einem Raume annehmen.... Der Raum kann nicht aus einer unendlichen Menge von einander durchschneidenden Linien bestehen, die zwischen sich Maschen von Nichtraum liessen.... Ich kann nicht umhin, auch gegen die Untersuchungen, welche Riemann über eine n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit unternommen hat, die bisher geäusserten Ueberzeugungen aufrecht zu erhalten.... Ein Ortsystem, welches in irgend einem seiner Theile anders geartet wäre, als in einem anderen, würde seinem eigenen Begriffe widersprechen und nicht sein, was es sein soll, der unparteiische Hintergrund für die mannigfachen Beziehungen des in ihm zu Ordnenden, sondern selbst eine specielle Bildung....

Wahrnehmungen zu machen, aber durchaus unfähig wären, etwas ausserhalb ihres Wohnraumes zu erfahren. A. d. V.

[1]) Lotze gebraucht hier, wie sonst, die Ausdrucksweise derjenigen, welche den Raum als ein Selbständiges auffassen, doch widerspricht dieses keineswegs seiner Ansicht, derzufolge der Raum ohne ein Reales undenkbar ist. Zu beherzigen ist hier nur Folgendes: Auf welcher Seite man in dieser Hinsicht auch stehe, in beiden Fällen widerspricht die Grundauffassung des Raumes den willkürlichen Annahmen jener neueren Mathematiker, gegen die Lotze hier seine logischen Bedenken erhebt. A. d. V.

Ich kann nicht glauben, dass irgend eine Kunst der Analysis dies Misverständniss in den Begriffen vergütigen kann; angebliche Räume, die durch ihre eigene Structur an dem einen Orte eine Figur nicht ohne Dehnung oder Grössenänderung aufnehmen könnten, die an einem anderen Orte möglich ist, lassen sich nur als reale Schalen oder Wände denken, die durch ihre Kräfte des Widerstandes einer ankommenden realen Gestalt den Eintritt wehren, am Ende aber auch durch den heftigeren Anprall dieser müssten zersprengt werden können. Ich hoffe, dass über diesen Punkt die Philosophie sich nicht von der Mathematik wird imponiren lassen."

VII.

Ueberhaupt ist man vom philosophischen Standpunkte aus berechtigt, sämmtliche Debatten über „ein-, zwei-, vierdimensionale Wesen und Räume", über „mannigfaltig gebaute Räume", über „parallele Linien, die sich schneiden sollen", über den „Uebergang einer Kreislinie in eine Gerade" usw. — als auf einer willkürlichen Behandlung der Terminologie und auf ebenso willkürlicher Anwendung mathematischer Deductionen, auf Metaphysik und Naturauffassung beruhend, zu betrachten. Es muss dem gesunden Menschenverstande in solchen Fällen klar werden, dass es sich hier, im philosophischen Sinne, nicht etwa um ein tieferes Sehen, sondern um ein willkürliches Anlöthen von gewissen Begriffen an Dinge, mit denen jene nichts zu thun haben, handelt. Als Beispiel eines solchen Spieles mit heterogenen Begriffen möge das von Helmholtz fingirte zweidimensionale intelligente Wesen, welches, an der Oberfläche einer Kugel lebend, keine parallele Linie kennen soll, hier noch einmal betrachtet werden. Dreifach wird darin gegen die Wahrheit gesündigt: erstens gibt es, wie schon Lotze bemerkt, an besagter Kugel nicht blos Meridiane, sondern Parallelkreise, die jenem Wesen doch auch zu denken geben müssten; zweitens könnte ja die Wahrnehmung von sich schneidenden Meridianen nur durch eine Bewegung jenes Wesens vom Aequator zu den Polen hin möglich werden, diese Bewegung aber ist nicht einfach ein Vorrücken in einer horizontalen Ebene, sondern zugleich eine Bewegung in die Tiefe, — mit anderen Worten, dasselbe Wesen, dem doch nur planimetrische Vorstellungen zugänglich sein sollen, bildet sich nunmehr Begriffe, die nur mit Hilfe aller drei Dimensionen gebildet werden können; drittens sind zweidimensionale Wesen, wie wir oben sahen, logisch unmöglich.

Leider kennen wir nicht nur Mathematiker, sondern auch Philosophen (und unter ihnen einen der grössten, den alten Kant), die uns die Frage vom Raume nicht nur nicht geklärt, sondern eher verfinstert haben. Kant's dunkle und vage Lehre vom Raume kann nicht als Fortschritt in der Behandlung dieses Themas angesehen werden. Seine Annahme, derzufolge der Raum nichts als „eine Form [das heisst?] unserer Vorstellung sei" und man „nur aus dem Standpunkte eines Menschen

vom Raume, von ausgedehnten Wesen usw. reden könne“[1]) — öffnet einer Menge von unlösbaren Widersprüchen die Thüre. Allerdings werden räumliche Wahrnehmungen durch unsere Sinne so oder so modificirt, es ist z. B. bekannt, wie sich unter dem Einflusse der Haschisch-Narkose kleine Räume in ungeheuer grosse verwandeln. Daraus folgt aber in keiner Weise, dass jenen Erscheinungen, die wir als räumliche wahrnehmen, nicht wirkliche objective Verhältnisse zu grunde lägen, kurz, dass wir etwa blos „vom menschlichen Standpunkte aus“ von Raum und Ausdehnung reden dürften. Wenn jene Differenzen und Verhältnisse nicht objectiv existiren sollen, dann kann man ja mit demselben Rechte auch alle anderen, d. h. die nichträumlichen Differenzen, die wir an den Dingen entdecken, blos für eine „Form“ unserer Vorstellung erklären. Man denke sich nur den chaotischen Zustand, der durch unser ganzes Wissen zöge, wenn es keine Formen, keine Gestalten ausserhalb unserer Vorstellung gäbe; die ganze Geometrie, der ganze Theil der Aesthetik, der sich auf's Räumliche bezieht, würde sozusagen auf Einbildung beruhen, da es dann weder Kreis, noch Dreieck, weder Kegel noch Kugel, weder schöne, noch hässliche Formen gäbe. Das wäre denn doch eine zu grosse Forderung an die Vorstellung. Was ferner die „angeborene Form“ der räumlichen Vorstellung betrifft, so ist sie, nach unserer heutigen ernüchterten Anschauungsweise, blos so aufzufassen, dass wir die Anlage, räumliche Wahrnehmungen zu machen, mit auf die Welt bringen; daraus folgt aber keineswegs, dass die räumlichen Vorstellungen in uns *a priori* fertig da seien. Im Gegentheil, bevor dieselben fertig werden, muss erstens im Objectiven etwas auf uns einwirken, zweitens müssen den Raumvorstellungen noch so manche Erfahrungscombinationen vorhergehen.

Schliesslich wäre es gewiss interessant, zu wissen, wie so eine ganze Reihe von höchst sonderbaren Voraussetzungen, z. B. die der vierten Raumdimension, von mannigfaltig geformten Räumen usw. gerade durch grosse Namen in Umlauf gebracht werden konnten. Man sollte glauben und wünschen, dass gerade Männer, wie Kant, Gauss, Zöllner, Helmholtz, Riemann usw. sich am allerwenigsten herbeilassen würden, an den Fundamenten der Logik und der gesunden Naturauffassung zu rütteln, und doch haben wir hier ein Beispiel dieser Art vor Augen.

In manchen Fällen scheinen dergleichen Behauptungen damit zusammenzuhängen, dass sich der betreffende Denker nicht genug Zeit gibt, die Sache ausführlich zu durchdenken, und man sollte glauben, dass eben dieser Umstand bei der Aufstellung von Kant's Raum- und Zeittheorie mitgewirkt habe, denn jedenfalls kann man sagen, dass die „Kritik der Reinen Vernunft“ diese inhaltschweren Fragen eigentlich in aller Kürze abgefertigt hat, was nicht sein sollte. In anderen Fällen hingegen

[1]) Kritik d. Rein. Vernunft. Herausgegeben von B. Erdmann. 1884. S. 58.

können sich selbst hervorragende Denker wirklicher Irrgänge schuldig machen, wenn sie sich in eine Gedankenreihe derart vertiefen, dass sie darüber die gesunde Gleichmässigkeit der Anschauung und die Fähigkeit, Gegenstände gehörig zu verwerthen, gewissermaassen einbüssen. Dann können in ihrem Geiste anscheinend glänzende, innerlich aber kränkelnde Ansichten und Theorien aufkommen, deren Hinfälligkeit mitunter von einem einfacheren, aber nicht verblendeten Geiste durchschaut wird. Dieselbe Gedankenverfassung bringt es häufig mit sich, dass neue Wahrheiten gerade unter Denkern, die auf Steckenpferden reiten, ihre erbittertsten Gegner finden. An Beispielen dieser Art wimmelt es.[1]) In manchen Fällen ist es wirklich, als ob ein Wissenschaftler sich absichtlich blind gegen unbequeme Dinge mache, oder als gleiche er jenen beeinflussten Nachtwandlern, denen suggestirt wurde, sie sollen die und die Gegenstände sehen, andere aber nicht.[2]) Besagte Betrachtungen wurden hier eingerückt, um schliesslich zu fragen, ob nicht ähnliche Geisteszustände bei der Ausarbeitung jener neuen räumlichen und geometrischen Theorien mitwirkten? Möge diese Frage von einem Geiste, dem philosophisches und mathematisches Denken in gleichem Maasse zugänglich ist, und der zugleich die Gabe des gesunden Ebenmaasses im Denken besitzt, des näheren untersucht werden. Jedenfalls können wir auch jetzt schon zuversichtlich sagen, dass uns kein Riemann und kein Lobatschewski dazu bringen wird, den geometrischen und zugleich so logischen Vorstellungen Euklid's und den philosophischen Grundanschauungen des Räumlichen zu entsagen.

[1]) Einer der bekanntesten ist jener Machtspruch der Pariser Akademie der Wissenschaften, demzufolge es „keine Aërolithen gäbe und geben könne." —

[2]) In neuester Zeit wäre hier namentlich der Standpunkt des Biologen Weissmann und seiner Schule gegenüber der Thatsache der Vererbung erworbener Eigenschaften zu nennen. Unzählige Beobachtungen von Vererbung krankhafter Zustände, die sowohl vor als nach der Geschlechtsreife acquirirt worden waren, ferner die klassischen physiologischen Versuche Brown Sequard's, denen zufolge künstlich beigebrachte Epilepsie sich vererbt —, das alles ist jenen Biologen nichts. Die für ihre Ansichten nicht passenden Thatsachen werden ohne weiteres ignorirt. Einfach ist ein solches Zerhauen gordischer Knoten allerdings, aber —. Und nicht blos für Männer der Wissenschaft gilt dies; wie oft sind auch andere hochintelligente Menschen, sobald sie sich in einen Gedanken allzusehr verbissen, des gesunden Augenmaasses verlustig gegangen, indes einfache Männer ihre Fehler erkannten! Man denke z. B. an die Ursachen von Napoleon's Fall. Es ist nicht nur Thatsache, dass schon bald nach Beginn des russischen Feldzuges in der grossen Armee trübe Ahnungen und Aussichten zu herrschen anfingen, indes der Feldherr selber nur von Sieg und Triumph träumte, sondern schon mehrere Jahre früher hatte sich bereits bei einigen Franzosen, z. B. bei dem keineswegs genialen aber pfiffigen Talleyrand, die Ueberzeugung festgesetzt, der Schwindelbau des Gewaltigen müsse bald zusammenbrechen.

Neueres über den Tastsinn.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Der älteren Psychologie und Physiologie waren Gefühl und Tastsinn synonyme Begriffe. Alle Empfindungen, deren Organ die Haut ist, fielen unter den fünften Sinn. Die neuere Psychophysik unterscheidet beide Empfindungssphären in der Weise, dass der Tastsinn eine besondere psychische Aeusserung der Hautnerven darstellt, neben der noch ein Druck-, Wärme- und Kältegefühl mit zum theil eigenen Nervenendigungen oder Nervenprocessen angenommen wird.

Der Tastempfindung kommt die hervorragendste Rolle zu, weil sie mit der wichtigen und schwierigen Frage über die Raumwahrnehmung in nächster Beziehung steht und von den Forschern thatsächlich in Beziehung gesetzt wird. Zur Orientirung in der Frage und über den Stand der neuesten Forschungen auf diesem Gebiete dient in vorzüglicher Weise eine Monographie des Franzosen V. Henri „Ueber die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes", der, selbst ein ausgezeichneter Experimentator, die zahlreichen und zerstreuten experimentellen Untersuchungen der Neuzeit zusammenfasst, ergänzt, kritisirt, um sodann auch die vielen Theorien über die Raumwahrnehmung zu besprechen und durch eine eigene zu vervollständigen bezw. zu berichtigen.[1])

Der Verfasser, ein Schüler Binet's, dem auch diese Schrift gewidmet ist, hat auch in Deutschland unter G. E. Müller in Göttingen psychophysische Studien gemacht, und so erklärt sich, dass er dieselbe deutsch, freilich unter Mitwirkung von Müller, erscheinen lassen konnte.

Das Werk zerfällt in zwei grössere Theile, deren ersterer die Thatsachen der Raumwahrnehmung darlegt, der zweite die Theorien über die Raumwahrnehmungen im Gebiete des Tastsinns behandelt und kritisirt. Die bereits von anderen Experimentatoren gebotenen Thatsachen sind kritisch zusammengestellt, zum theil nachgeprüft, ergänzt, nicht selten

[1]) Ueber die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie. Von Dr. Victor Henri. Berlin, Reuther und Reinhard. 1898.

verbessert. Wir geben in Folgendem in Kürze die diesbezüglichen Daten der lehrreichen und interessanten Monographie, um dann etwas ausführlicher die Theorien der Raumwahrnehmung vorzuführen und einer Kritik zu unterziehen.

I.

Zwischen Localisation der Tasteindrücke und dem Raumsinne im engen Sinne, ist zu unterscheiden; erstere bestimmt die Stelle des Eindruckes, letzterer die räumliche Beschaffenheit des berührenden oder berührten Gegenstandes.

1. Raumsinn im engeren Sinne. Man kann, ohne irgend eine Bewegung zu machen, durch die Haut die Beschaffenheit des berührenden Körpers erkennen. Der einfachste Fall ist der einer zu erkennenden linearen Ausdehnung. Dieselbe muss eine bestimmte Grösse haben, um als ausgedehnt wahrgenommen zu werden; diese Grösse, die „Schwelle" ist an verschiedenen Körperstellen sehr ungleich; am kleinsten ist sie an der Zunge, den Fingern, den Lippen, am grössten am Oberarm, am Oberschenkel. Die Schwelle wird durch Uebung verkleinert, durch Ermüdung (geistige) vergrössert, und zwar sind diese Einflüsse am stärksten an Stellen grösster Schwellen. Die Einübung einer Hautstelle wirkt auch auf andere Stellen des Körpers. Bei Blinden und bei Kindern ist die Schwelle kleiner. Erkrankungen des Nervensystems, Temperatur, Reizung, Spannung der Haut, innerliche und äusserliche Intoxicationen vergrössern und verkleinern die Schwelle. Eine Distanz erscheint um so kleiner, je grösser die Schwelle ist: z. B. eine Distanz von 30 *mm* erscheint am Vorderarme kleiner als auf der Hand, deren Schwelle keiner ist als die des Armes. Die Schwelle für eine Linie ist kleiner als für zwei Punkte ohne unausgefüllte Zwischendistanz. Die Schwelle für die Bewegung eines Punktes auf der Haut ist kleiner als die Schwelle für zwei Punkte. Wenn man eine Hautstelle zuerst mit zwei Spitzen berührt, und dann eine Spitze von einem Punkte zum anderen führt, so erscheint die durchlaufene Strecke kleiner als die Distanz der beiden Punkte, und zwar um so kleiner, je schneller die Bewegung. Bei simultaner Berührung mit zwei Spitzen ist die Schwelle viel grösser als bei successivem Aufsetzen.

Zwischen den Papillenreihen an den Fingern und der Schwelle besteht die constante Beziehung, dass letztere mit dem Reichthum ersterer kleiner wird, und dass letztere grösser ist, wenn man die Spitzen innerhalb einer Papillenreihe aufsetzt, als wenn man mehrere Finger umspannt.

Eine Spitze erzeugt manchmal die Empfindung zweier Punkte. (Vexirphänomen.) Diese Trugwahrnehmung scheint hauptsächlich auf Autosuggestion zu beruhen; sie wird durch Erwartung stark beeinflusst.

Doch muss sie auch eine anatomische Grundlage haben, denn sie wird bei Rückenmarkskrankheiten und Vergiftungen als Polyästhesie beobachtet.

Kreuzt man zwei Finger übereinander und berührt dann jeden mit einer Spitze, so empfindet man zwar zwei Punkte, aber der rechte wird links und der linke rechts localisirt, auch erscheint die Entfernung um so kleiner, je grösser sie in Wirklichkeit ist. (Aristotelisches Phänomen.) Seit Aristoteles wusste man, dass, wenn man ein Kügelchen zwischen zwei gekreuzte Finger nimmt, zwei Kügelchen wahrgenommen werden. Hier spielen Raumsinn und Localisation ineinander.

2. Was nun überhaupt die Localisation anlangt, so begeht man, da man die Stelle einer punktförmigen Berührung mit dem Finger oder dem Stift bezeichnen soll, meist einen Fehler; diese Localisationsfehler sind an verschiedenen Hautstellen verschieden gross, aber überall kleiner als die Schwellen für zwei Punkte an derselben Stelle. Schiebt man ein Zeitintervall zwischen Berührung und Localisation, d. h. zwischen der thatsächlichen Berührung und der Frage, welche Stelle berührt worden sei, ein, so wird der Fehler grösser, noch mehr bei Ablenkung der Aufmerksamkeit während dieses Intervalls. Soll die Versuchsperson die berührte Stelle nicht mit den Augen bestimmen, sondern auf sie bei geschlossenen Augen mit dem Zeigefinger deuten, so sind die Fehler grösser, aber ebenso gross am Finger wie auf dem Vorderarm. Anders sind wieder die Localisationsfehler, wenn auf einer Photographie oder einem Modell die Berührungsstelle angegeben werden soll. Darf die Versuchsperson keine Bewegung mit der Hand vornehmen, so stellt sie sich die Lage des Berührungspunktes richtig vor, ist aber manchmal unsicher inbezug auf den Finger selbst, es wird sogar ein falscher Finger angegeben. Beim aristotelischen Versuch zeigt die Versuchsperson am Modell den correspondirenden Punkt des unberührten Fingers.

3. Aus der Physiologie und Pathologie sind noch folgende Thatsachen für das Verständniss des Raumsinnes und der Localisation von Belang. Ein enthauptetes Thier macht bei Reizung einer Hautstelle Localisationsbewegungen mit dem Beine der betreffenden Seite; wird dieses Bein abgeschnitten, so macht es diese freilich ungenauen Bewegungen mit dem andern Beine, woraus der Vf. die rein reflectorische (automatische) Natur dieser Bewegungen erschliessen zu können glaubt.

Wird ein Nerv des Haut- oder Muskelsinns durchschnitten und oberhalb des Schnittes gereizt, so wird die Empfindung in die periphere Ausbreitung jenes Nerven localisirt: das Gesetz der „excentrischen Projection“. Manchmal entstehen so Empfindungsqualitäten, die nie peripher auftreten, und doch werden sie projicirt. Amputirte haben noch nach Jahren Empfindungen in dem fehlenden Gliede. Durch mechanische oder elektrische Reize des Stumpfes werden sie verstärkt, durch Cocain-

einspritzung in den Stumpf ausgelöscht. Die Projection findet in die äussersten Körpertheile und die Zehen und die Finger statt. Die Localisation stellt den amputirten Körpertheil meist kleiner vor. In Fällen der Rhinoplastik localisirt der Operirte jede Berührung der Nase auf der Stirne. Erst wenn neue Nervenfaser in das transplantirte Hautstück hineinwachsen, wird die Localisation richtig; selbst nach einem Jahre werden manchmal noch Fehler begangen.

In Fällen der Nervendurchschneidung kann einige Wochen nach der Operation der Nervennath die Sensibilität und die Localisationsfähigkeit hergestellt werden. In manchen krankhaften Zuständen, namentlich des Gehirns, findet an manchen Hautstellen eine Herabsetzung der Localisationsfähigkeit, gewöhnlich auch der Tastempfindlichkeit statt. Letztere kann sich aber auch ändern, und erstere normal bleiben, sowie auch umgekehrt. Bei Hemisection des Rückenmarks tritt auf der verletzten Seite unterhalb der Wunde völlige Lähmung ein, die Tastempfindlichkeit dagegen ist erhöht, die Schwelle des Raumsinnes und die der Localisation sind normal oder verfeinert. Bei Rückenmarkskrankheiten kommt die sogen. Allochirie vor. Die Berührung der rechten Seite wird auf der entsprechenden linken Seite localisirt.

II.

In der Erklärung der Thatsachen, speciell in der Erklärung des Ursprunges der Tastempfindung und der Localisation stehen sich Nativismus und Empirismus oder die genetische Theorie gegenüber.

Nach ersterem bildet die Räumlichkeit ein ursprüngliches Moment der Tastempfindung. Dies kann so verstanden werden, *a*) dass die Räumlichkeitsvorstellung eine immanente Eigenschaft unseres Bewusstseins darstellt (Kant, Joh. Müller, E. H. Weber, Lotze), oder *b*) dass in der Empfindung selbst die Räumlichkeit als Theilinhalt vorkommt (Hering, Ward, James, Stumpf).

Auch die empirische oder genetische Theorie hat zwei Modificationen: *a*) Die Tastempfindung hat ursprünglich nur Qualität und Intensität, die Räumlichkeit bildet sich aus ihnen ohne andere Empfindungsarten (Herbart, Volkmann, Lipps). *b*) Die Tastempfindung enthält ursprünglich Intensität, Qualität, Dauer; diese Momente, in Verbindung mit anderen Empfindungen (Bewegungsempfindungen) stellen die Räumlichkeit her (Steinbuch, Wundt, Mill, Bain, Spencer). *c*) Dazu kann man noch die Möglichkeit fügen, dass die Räumlichkeit zwar erst nach und nach sich bilde, aber doch nicht lediglich mit Hilfe von unräumlichen Elementen. Diese Möglichkeit wird aber thatsächlich weder vom Vf. noch von anderen Autoren vertreten.

Der Nativismus ist jedenfalls insofern unhaltbar, als er, wie bei James und Stumpf, allen Sinnesempfindungen das Moment der Räumlichkeit immanent sein lässt; beim Gehör trifft dies jedenfalls nicht zu; denn „auditive Raumvorstellungen" sind nicht einmal dem entwickelten Individuum möglich. Nach O. Külpe haben zwar die Tastempfindungen Intensität, Qualität, Dauer und Räumlichkeit, die Gesichtsempfindungen besitzen nur Qualität, Dauer und Räumlichkeit, die übrigen sollen der Räumlichkeit entbehren. Dies ist aber inbezug auf Geschmack und Geruch ebenso wenig sicher, als dass der Gesichtswahrnehmung die Intensität abgehen soll.

Sicher ist, dass bei dem Tastsinn und dem Gesichtssinn die Räumlichkeit angeboren sein muss. Der eigentliche Grund für die ursprüngliche Räumlichkeit der Tast- sowie auch der Gesichtswahrnehmung ist die Nothwendigkeit, eine Fläche zu betasten, zu sehen; Punkte im strengen Sinne können von uns nicht gefühlt und nicht gesehen werden; es gehört also hier die Räumlichkeit mit zu dem Objecte der Wahrnehmung, beim Tastsinn ist sie der eigentliche Gegenstand.

Die Vertreter des subjectiven Nativismus bedürfen darum hier keiner Widerlegung. Die Räumlichkeit ist ein objectiv Gegebenes. Lotze hat diesen Nativismus übrigens so modificirt, dass er oft als Empirist bezeichnet wird. Seine Theorie hat eigentlich nur Bedeutung für die Ordnung der Räumlichkeit, was durch die Localzeichen geschehen soll.

„Die Localzeichen sollen nicht der Seele, die an sich weder Neigung noch Fähigkeit zu räumlicher Anschauung hätte, beide einflössen, sondern sie sollen ihr, die ihrer Natur gemäss zu räumlicher Entfaltung ihres intensiven Inhaltes drängt, Mittel sein, diese ihre allgemeine Vorstellungsweise in Uebereinstimmung mit der Natur und dem gegenseitigen Verhältnisse der Gegenstände anzuwenden." [1]) „Ueberall wird das Extensive (der Gehirnerregung) in ein Intensives verwandelt, und aus diesem erst muss die Seele eine neue innerliche Raumwelt reconstruiren, in welcher die Bilder der äusseren Objecte ihre entsprechenden Stellen finden." [2])

Von den genetischen Theorien bedarf die Herbart'sche jetzt keiner eingehenden Widerlegung mehr. Sie beruht auf seiner Vorstellungstheorie, die überhaupt nicht mehr haltbar ist, und wenn sie speciell aus der Umkehrbarkeit einer Vorstellungsreihe die Räumlichkeit ableitet, so verkennt sie erstens das Wesen des Raumes, zweitens lässt sich jene Umkehrung der Glieder einer auch nicht räumlichen Reihe vornehmen: *a, a, a, a...* lässt sich adäquat ohne Veränderung der Glieder umkehren. Dies ist auch der Fall, wenn man einen und denselben Ton immer wiederholt: es ist darum falsch, was Volkmann behauptet, auch

---

[1]) Medic. Psychol. S. 335. — [2]) Ebend. S. 328.

die Töne liessen sich wie Gesichts- und Tastwahrnehmungen räumlich auffassen, wenn sie nur in die nöthige Reihenfolge gebracht würden.[1])

Lipps leitet die Räumlichkeit der Sinneseindrücke von ihrer Unverschmelzbarkeit bei gleichzeitiger qualitativer Aehnlichkeit her. „Verschmelzen gleichzeitig vorhandene Töne nicht, so stehen sie qualitativ nebeneinander oder entfernen sich qualitativ mehr oder weniger von einander. Dies qualitative Nebeneinander oder Auseinander genügt für ihren gleichzeitigen selbständigen Bestand. Dagegen bedürfen gleichzeitig vorhandene Bewusstseinsinhalte der anderen Sinnesgebiete, wenn sie nicht verschmelzen sollen, eines besonderen verselbständigenden Mediums. Ein solches bietet sich in der Räumlichkeit. Dass dem so ist, dass die Seele verschiedene gleichzeitige Eindrücke des Getasts, Gesichts usw. in ihrer Selbständigkeit zu erhalten vermag und thatsächlich erhält, indem sie dieselben räumlich ordnet, und dass sie dies auf keine andere Weise vermag, oder anders ausgedrückt, dass verschiedene gleichzeitige Eindrücke des Getasts oder Gesichts sich in ihrer Selbständigkeit zu behaupten vermögen, indem sie sich räumlich nebeneinander lagern, und dass sie es nur in der Weise vermögen, dies ist die nicht weiter ableitbare Thatsache, von der wir bei unserer Raumconstruction ausgehen müssen.“[2])

Dagegen bemerkt Henri, dass diese Raumconstruction bereits die Räumlichkeit voraussetzt. Das ist insofern wahr, als niemand, der nicht aus sich weiss, was Raum ist, daraus nie zur Kenntniss derselben kommt. Dieselbe gibt uns eine Eigenthümlichkeit des Raumes: die Verschiedenheit mehrerer sonst gleicher Eindrücke, also das Aussereinander, das ist aber noch nicht das Nebeneinander des Raumes. Es ist aber auch unrichtig, wir müssten es als eine ursprüngliche Thatsache hinnehmen, dass die Seele manche qualitativ gleiche Eindrücke nur durch Räumlichkeit vor der Nichtverschmelzung bewahren könne: es wäre ja möglich, dass die unmittelbare Wahrnehmung des ursprünglich als räumlich, d. h. als neben einander Gegebenen die Verschmelzung verhinderte. Und diese Möglichkeit erweist sich als offenkundige Thatsache aus, denn nicht weil und nachdem wir die Unverschmelzbarkeit mancher sonst gleicher Eindrücke erkannt haben, schliessen wir auf Räumlichkeit, sondern weil und insofern wir das Nebeinander mehrerer Eindrücke schauen, sind wir genöthigt, sie für (räumlich) verschieden und unverschmelzbar zu erachten.

Uebrigens kann man auch ganz unräumliche, abstracte, qualitativ gleiche Vorstellungen in ihrer Selbständigkeit im Bewusstsein erhalten, ohne sie räumlich zu ordnen.

Nach J. St. Mill und Bain sind es die Muskelempfindungen, welche die Vorstellung der Räumlichkeit vermitteln und zwar erstens die Empfindung des Widerstandes bei der Contraction des Muskels, zweitens

[1]) Lehrb. d. Psychol. 4. Aufl. Bd. II. — [2]) Grundthatsachen des Seelenlebens. S. 475.

der Dauer einer Muskelcontraction, drittens der Schnelligkeit derselben. Diese verschiedenen Empfindungen führen zunächst zur Vorstellung der Succession (Zeit), aus welcher sich die der Coëxistenz (Raum) entwickelt, wenn die Bewegungsvorstellungen mit Tast- oder Gesichtsempfindungen sich verbinden. Bain zeigt dies an einem Beispiele. Wenn wir mit der Hand einen Gegenstand ergreifen, der sich bewegt, und unsere Hand mitbewegen, so haben wir eine Reihe Muskelempfindungen, die mit constanter Tastempfindung verbunden sind. Wenn wir dagegen den Finger über einen Gegenstand bewegen, so haben wir eine Reihe von Muskelempfindungen, die mit einer Reihe von verschiedenen Tastempfindungen verbunden sind. Die Muskelempfindungen unterscheiden sich in beiden Fällen nur durch die begleitenden Tastempfindungen. Im ersten Falle haben wir Succession, im zweiten Coëxistenz einer Muskelempfindung mit einer Tastempfindung, woraus die Raumvorstelluug entspringt.[1])

Dagegen bemerkt Stumpf mit Recht: „1. Es gibt Fälle, wo alle von Bain bezeichneten Momente vorhanden sind, und doch nicht Raum vorgestellt wird", wie bei der Bewegung der Kehlkopfmuskeln bei der Erzeugung von Tönen; 2. „Es gibt Fälle, wo nicht alle diese Momente vorhanden sind, und wir doch Raumvorstellung haben"; auch die ruhende Hand nimmt Ausdehnung wahr. Henri will diese Einwände nicht gelten lassen und führt Thatsachen dagegen an. Der Hauptfehler der Theorie liegt aber offenbar darin, dass sie Coëxistenz mit Räumlichkeit identificirt. Allerdings coëxistiren räumliche Theile gleichzeitig aussereinander, aber das ist noch kein Nebeneinander. Auch zwei Gedanken können gleichzeitig in einem oder mehreren Geistern existiren, deshalb sind sie noch nicht räumlich geordnet. Aber auch viele Thatsachen sprechen gegen den Ursprung der Räumlichkeit aus Bewegungsempfindung. Wird die rechte Seite des Dorsalmarkes durchschnitten, so tritt völlige Lähmung des rechten Beines ein, alle Bewegungsempfindungen desselben fehlen, der Kranke weiss nicht, wie es liegt, ob es gebogen oder gestreckt ist. Dagegen ist der Raum- und Ortssinn des Beines erhöht. Die Theorie erklärt weiter nicht, warum die Distanz einer Linie und die zweier Punkte an derselben Hautstelle verschieden empfunden wird. Sie erklärt nicht das Aristotelische Phänomen, nicht die Erscheinungen bei Transplantation der Haut. Die Verschiedenheit der Empfindlichkeit verschiedener Hautstellen liesse sich wohl durch die häufigere Bewegung derselben erklären; und thatsächlich sind auch die am meisten bewegten Theile die empfindlichsten. Aber das beweist blos für die Verschärfung der Empfindlichkeit durch Uebung; dagegen die oben erwähnte Distanzschätzung sowie die Unterschätzung der Distanz am Vorderarme gegenüber der Ueberschätzung derselben an der Hand wird damit nicht erklärt, sondern bleibt ganz unverständlich.

[1]) Senses and Intellect. S. 198.

Etwas abweichend gestaltet sich die sogen. Theorie der psychischen Chemie von Hartley, Steinbuch, Donders und Wundt. Letzterer stellt sich ausdrücklich in die Mitte zwischen Nativismus und Empirismus, und also in einen Gegensatz zu beiden Theorien.

„Zwischen der angeborenen Form und der empirischen Vorstellung gibt es ein Mittleres: die Entstehung eines psychischen Productes durch die Verwirklichung ursprünglicher Bedingungen der psychischen und geistigen Organisation.“ [1])

Diese inneren Bedingungen sind bei den Raumvorstellungen die „Verschmelzungen“ der Bewegungsempfindungen mit den Tast- (und ebenso mit den Gesichts-) Empfindungen. Diese liefern wie bei einer chemischen Verbindung ein von den Ingredienzen verschiedenes neues Product: die räumliche Ordnung. Nun hat aber auch jede Tastempfindung ein Quale, ein Localzeichen.

„Jedes tastende Glied tritt nun mit einer bestimmten Hautprovinz in Reflexverbindung. Die localen Unterschiede der Empfindung werden infolgedessen mit bestimmten Bewegungsempfindungen verknüpft werden, so dass für jede Hautprovinz ein, wenn auch vielleicht beweglicher Mittelpunkt existirt, auf den alle benachbarten Empfindungen bezogen werden. Es treten dann aber ferner die einzelnen Hautprovinzen mit einander in Verbindung, und durch diese erst, durch die gegenseitige Verknüpfung der anfangs auseinanderfallenden Empfindungssysteme, wird die ganze Empfindungsmasse der Haut in ein System vereinigt.“ [2])

Der Hauptfehler dieser Theorie liegt wohl darin, dass sie den Gesichts- und Tastempfindungen die ursprüngliche Räumlichkeit abspricht. An Thatsachen führt V. Henri das Aristotelische Phänomen uns an: man weiss durch Bewegungsempfindungen, dass die Finger gekreuzt sind, und localisirt doch falsch. Ferner spricht dagegen die Bewegungsunfähigkeit der Glieder bei erhöhter Tastempfindlichkeit und normaler Localisationsschärfe in gewissen Krankheiten.

Der eigentliche Erfinder der Localzeichen ist Lotze; die englischen Empiristen, auch Wundt und sein Schüler Külpe, haben sie modificirt, z. B. sie mit Bewegungsempfindungen oder Impulsen identificirt. Lotze findet sie in der Eigenthümlichkeit der Structur der Haut. Der Reichthum an Nervenfasern spielt dabei eine wichtige Rolle, sodann die Irradiation des Eindrucks auf benachbarte Hautstellen. Nach Lotze enthält jede einzelne Hautstelle in ihrer beständigen Structur Motive, um deren willen sie gleiche Eindrücke anders als die übrigen Stellen in sich verarbeitet.

„Jede Erregung muss vermöge des Punktes im Nervensystem, an welchem sie stattfindet, eine eigenthümliche Färbung erhalten, die wir mit dem Namen ihres Localzeichens belegen wollen.“ [3])

Es ist aber doch schwer einzusehen, worin diese qualitative Verschiedenheit der verschiedenen Eindrücke bestehen soll; das Bewusstsein

[1]) Logik I. S. 509. — [2]) Menschen- und Thierseele. 2. Aufl. S. 173. — [3]) Medic. Psychol. S. 331.

sagt uns nicht das Mindeste von solcher Verschiedenheit: an allen Hautstellen ist qualitativ derselbe Tasteindruck vorhanden. Die qualitative Verschiedenheit müsste auch in's unendliche gehen, da wir an unendlich vielen Hautstellen empfinden und die Oertlichkeit derselben unterscheiden können.

Jedenfalls erklärt die Theorie nicht alle thatsächlichen Erscheinungen, wie V. Henri bemerkt. Die Localzeichen bilden ein Continuum und gehen allmählich in einander über. Darnach müsste die Schwelle für die Wahrnehmung einer kleinen Linie grösser sein als die zweier discreter Punkte bei simultaner Berührung. Das Gegentheil ist der Fall. Ferner erklärt die Theorie nicht, warum bei Kreuzung der Finger die Berührung eines Punktes des einen Fingers an der correspondirenden Stelle des anderen localisirt wird.

Unter den Psychologen am weitesten verbreitet ist immer noch die von J. Müller und E. H. Weber aufgestellte Theorie der „Empfindungskreise". Jeder Nervenast sendet eine Zahl von Nervenzweigen auf einen kleinen Hautbezirk aus. Berührt man einen Punkt dieses Hautbezirkes (Empfindungskreises), so erhält man eine Empfindung, die an einem und demselben Orte localisirt wird; bei Berührung zweier Punkte eines Empfindungskreises wird nur ein Punkt empfunden. Erst wenn die Distanz der Zirkelspitzen so gross ist, dass zwei Empfindungskreise getroffen werden, werden zwei Punkte empfunden; damit ein Intervall zwischen den zwei Punkten empfunden werde, müssen unberührte Empfindungskreise dazwischen liegen. Die Grösse und Gestalt der Empfindungskreise ist an verschiedenen Stellen verschieden; daher die Verschiedenheit der Schwelle an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Richtungen. — Einige Modificationen erfuhr die Theorie von Meissner und von Czermak.

Die Histologie lehrt aber, dass jede Hautstelle von Nervenfasern versorgt wird, die von verschiedenen Nervenästen kommen; sie erklärt nicht das Aristotelische Phänomen, nicht die Beobachtungen über die Empfindung von linearen Ausdehnungen auf der Haut usw.

Henri will selbst keine eigentliche Theorie geben, dafür scheint ihm das Beobachtungsmaterial nicht hinreichend. Folgendes hält er aber doch für wahrscheinlich.

Bei der Berührung eines Punktes der Haut fahren wir unwillkürlich mit dem Finger nach der berührten Stelle. Da nun auch schon an Kindern deutlich dasselbe beobachtet wird, so muss diese Tendenz zur Betastung der gereizten Hautstelle angeboren sein. Es muss also im Rückenmarke, von dem, wie enthauptete Thiere zeigen, solche reflectorische Bewegungen ausgehen, eine anatomisch-physiologische Einrichtung bestehen, infolge deren ein peripherer Reiz reflectorische Bewegungen des Tastorgans nach der gereizten Stelle hin hervorruft.

Das gibt aber erst eine unvollkommene Localisation. Sie wird genauer durch die tastende Berührung des Fingers. Ganz automatisch bewegen wir den Finger so lange, bis er die gereizte Stelle trifft. Das Kind macht diese Bewegungen planlos nach allen Richtungen; durch Uebung kommen wir dazu, sicherer nach dem gereizten Punkte hin die Bewegungen auszuführen. Aber wie erkennen wir, dass der Finger die gereizte Hautstelle getroffen hat? Am einfachsten dadurch, dass der Finger das reizende Object, welches er durch die Berührung entfernen will, wirklich beseitigt. Oder wenn dies nicht möglich, wie wenn der Reiz aufgehört hat, erkennt er, dass die richtige Hautstelle noch nicht getroffen ist, daran, dass die Fingerberührung und die äussere Reizwirkung sich nicht decken. Wenn sodann der complicirtere Fall betrachtet wird, wo das Individuum willkürlich seine Aufmerksamkeit der Tastempfindung zuwendet, können Gesichtsbilder von der berührten Stelle, Associationen und andere secundäre Hilfsmittel die Localisation erleichtern.

Richtet das Individuum seine Aufmerksamkeit auf die räumliche Beschaffenheit des Eindruckes, und fehlen alle Bewegungen, so ist bei Berührung eines Punktes die Unterscheidung von spitz und stumpf sehr leicht; erstere Empfindung ist etwas schmerzhaft, letztere geht auf etwas Grösseres mit verschwommenen Grenzen. Was die Wahrnehmung linearer Ausdehnung anlangt, so kann man mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass es für jede Hautstelle besondere anatomische und physiologische Einrichtungen gibt, von denen die Leichtigkeit und Genauigkeit der Wahrnehmung der linearen Ausdehnung abhängt. — Mit Hilfe dieser Voraussetzungen sucht dann Henri alle Erscheinungen auf dem Gebiete des Raumsinnes der Haut zu erklären.

Im Grundgedanken stimmen wir dem Vf. bei, insofern er nämlich dem Empirismus und dem Nativismus berechtichte Momente zugesteht; nur müssen wir dem Nativismus noch grössere Zugeständnisse machen als er thut. Es kann keine befriedigende Erklärung von der Raumwahrnehmung gegeben werden, wenn nicht irgend welche Anfänge derselben ursprünglich vorhanden sind. Jedoch die genauere Bestimmung der Räumlichkeit und Oertlichkeit kommt durch Uebung und Erfahrung. Wir müssen aber dem Nativismus noch weitgehendere Zugeständnisse machen; jedenfalls ist die empiristische Erklärung der Localisirung Henri's unzureichend. Wir haben räumliche Wahrnehmung am Rücken und anderen Körpertheilen, welche niemals mit dem Finger berührt oder gesehen werden können. Dass die Localisation und Distanzschätzung daselbst unvollkommen ist, beweist den Einfluss der Erfahrung auf die räumliche Wahrnehmung; aber zugleich leuchtet ein, dass wir irgend welche Localisations- und Raumwahrnehmungsfähigkeit ursprünglich ohne alle Uebung besitzen.

Beides ist aber auch nicht schwer zu begründen. Eine ursprüngliche mit dem ersten Sehen und Betasten gegebene Raumwahrnehmung ist absolut nothwendig; denn wir können nur Ausgedehntes sehen und fühlen. Ob man überhaupt einen mathematischen Punkt sehen oder fühlen kann, mag dahingestellt bleiben, thatsächlich ist es immer eine Fläche oder ein Körper, der leuchtet oder auf die Hautnerven einen Druck ausübt. Farbenwahrnehmung, Kälte-, körperliche Schmerzempfindung ist ohne Ausdehnung der Farbe und des afficirten Körpertheiles gar nicht denkbar. Aber auch die ursprüngliche Localisationsfähigkeit der Seele ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, dass die Seele keinen einfachen Punkt im Körper einnimmt und nicht einnehmen kann, sondern einen ausgedehnten Theil des Körpers belebt bzw. denselben ganz informirt. Bei dieser Annahme, welche aus den von der Seele abhängigen Lebensthätigkeiten aller Theile des Körpers sich mit Nothwendigkeit ergibt, geht bei der Berührung eines Körpertheiles nichts der Seele Fremdes, Aeusserliches, vor, sondern die durch die Berührung ausgelöste Empfindung findet, wenn auch vielleicht zunächst unbewusst, in der Seele selbst an der berührten Stelle statt. Sie braucht also nicht zu lernen, zu schliessen, wo der Eindruck herkommt, wie es diejenigen ihr zumuthen müssen, welche sie im Gehirn oder einer Partie desselben sitzen lassen, sondern die Stelle des Eindruckes ist ihr unmittelbar gegenwärtig. Da sie nun freilich nur mit Hilfe der Nerven empfinden kann, wird die Localisation von dem Reichthum und der Ausbreitung der Nerven abhängen. Es wird auch durch die Uebung und die Erfahrung die ursprüngliche, mit der anatomischen Einrichtung bereits gegebene aber unvollkommene Localisation immer genauer und schärfer werden. Dass Uebung und Erfahrung zumeist auf psychische Momente, auf Schärfung der Aufmerksamkeit, Unterscheidung zurückzuführen sind, stellt sich durch die Forschungen der experimentellen Psychologie immer deutlicher heraus.

Recensionen und Referate.

Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre. Von Fr. Paulsen. Stuttgart, Frommann 1898.

Es kann kaum einen tiefgreifenderen Gegensatz als den zwischen der Philosophie Kant's und der Paulsen's geben: aber dennoch hat in dieser Schrift Kant an Paulsen einen beredten Verkünder seiner Verdienste, einen liebevollen Lebensbeschreiber und eingehenden Darsteller seines Systems gefunden. Der tiefgehendste Gegensatz zwischen beiden liegt gerade in dem Fundamentalsatze der Kritik der reinen Vernunft, den synthetischen Urtheilen *a priori*. Nach Kant gibt es ewige, unveränderliche Wahrheiten; Paulsen dagegen ist radicaler erkenntnisstheoretischer Darwinist: alle Wahrheiten sind empirischer Natur, durch Angewöhnung entstanden. Trotzdem ist Paulsen's Metaphysik der Pantheismus Spinoza's mit seiner mathematisch-geometrischen Methode, er huldigt dem Determinismus, leugnet die Seele: während es Kant sich als heilige Lebensaufgabe gesetzt, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu sichern. Nach Kant gibt es keine Metaphysik; Paulsen ist metaphysischer Voluntarist und monistischer Idealist.

Worin liegen nun aber die Berührungspunkte zwischen beiden so diametral entgegengesetzten Systemen? Paulsen selbst beantwortet diese Frage.

1. „Die Philosophie Kant's hat das Wesen des Wissens und des Glaubens richtig gefasst. Sie steht darum mit den beiden Grossmächten des geistigen Lebens, mit der Wissenschaft und Religion, selber in Frieden, und ist geschickt, zwischen ihnen Frieden zu stiften." Paulsen verweist nämlich mit Kant den Glauben in das Gemüth.

2. „Kant gibt dem Willen die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat dem einseitigen Intellectualismus des 18. Jahrhunderts ein Ende gemacht.... Religion besteht, ganz allgemein gefasst, in der Zuversicht, dass das, worauf ich mit meinem tiefsten Willen und Wesen gerichtet bin, in der Wirklichkeit Raum hat, dass Gott für mich und meine Sache ist." Paulsen ist bekanntlich Voluntarist, der dem Willen gegenüber dem Verstande den Primat zuerkennt und sogar zeitlich früher bei den niedrigsten Organismen auftreten lässt.

3. „Kant gibt dem Geist die richtige Bestimmung seines Wesens und die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat die schöpferische Kraft des Geistes zu Ehren gebracht.... Durch die praktische Vernunft oder den vernünftigen Willen formt der Mensch sein eigenes Wesen nach ihm angeborenen Ideen des Guten und Vollkommenen.... Er ist reine Thätigkeit, sich selbst setzendes Subject, nicht gegebenes Object. Die actualistische Seelentheorie ist von Kant neu begründet. Die Seele ist nicht ein todtes Subject, nicht eine starre Substanz nach Art der Atome, sondern reine Energie, lebendige Thätigkeit des Erkennens und Wollens." Das stimmt allerdings trefflich zum Systeme des Verächters der „Wirklichkeitsklötzchen." Wie dies aber mit der Unsterblichkeit, welche Kant nach Forderungen der praktischen Vernunft annehmen zu müssen glaubt, vereinbar sein soll, ist nicht wohl einzusehen.

Doch anerkennt Paulsen auch die Lücken und Mängel des Kant'schen Systems.

Etwas deutlicher spricht sich Paulsen über die Stellung Kant's zur Religion in der Einleitung aus: „Die Wissenschaft schien die Aufgebung des alten Glaubens zu fordern. Anderseits hing doch das Herz daran, der Pietismus hatte die Religion verinnerlicht und ihr neue, starke Wurzeln im Gemüthe des deutschen Volkes gegeben. Da zeigte Kant einen Ausweg aus dem Dilemma; seine Philosophie machte es möglich, zugleich ein ehrlich denkender und ein aufrichtig glaubender Mann zu sein, und das haben ihm tausend Herzen mit leidenschaftlicher Verehrung gedankt. Es war eine ähnliche Befreiung, wie sie ein paar Jahrhunderte zuvor die Reformation dem deutschen Gemüthe gebracht hatte. In der That kann man in gewissem Sinne Kant als den Vollender dessen, was Luther begonnen hatte, betrachten.... Zugleich stellte er die Moral auf protestantischen Grund: nicht das Werk, sondern die Gesinnung."

Nun über protestantische Liebhabereien wollen wir mit dem Vf. nicht rechten; aber von einem Professor der Philosophie an der Universität Berlin könnte man doch erwarten, dass er bei so selbstbewusster Beurtheilung weltgeschichtlicher Thatsachen nicht Reminiscenzen aus dem Confirmandenunterricht als Maasstab anlegt. Er möge doch einmal die Erklärung des hl. Thomas über das Verhältniss des äusseren Werkes zur inneren Gesinnung nachlesen[1]), dann wird er sich seiner Unwissenheit schämen.

Paulsen dreht die Sache geradezu um, wenn er bei einem Vergleich der Kantischen mit der Thomistischen Philosophie erklärt: „Er (Kant) habe eben nicht den Vortheil, in der jenseitigen Welt zu wohnen oder Inspirationen von dorther zu empfangen. So müsse er die himmlische

[1]) Vgl. z. B. *Summa theol.* 1. 2. q. 20. aa. 1-6.

Philosophie denen überlassen, die in diesem Stücke besser gestellt seien. Ihren Hochmuth zu ertragen, werde ihm durch zwei Stücke erleichtert. Das erste sei, dass die vorgebliche himmlische Philosophie für den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss bisher wenig oder nichts geleistet habe. Erst seitdem man sich entschieden auf den irdischen Standpunkt gestellt habe, sei die Wissenschaft in sicheren Gang gekommen. Das andere sei, dass die gepriesene Leistung der vorgeblichen himmlischen Philosophie für Religion und Idealismus bei unbefangener geschichtlicher Prüfung doch auch recht fraglich werde. Ihm scheine, dass die vom Thomismus abstammende katholische und protestantische Kirchen- und Schulphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts soweit davon entfernt gewesen sei, dem religiösen Glauben zur Stütze zu dienen, dass dieser vielmehr durch die Verbindung mit dem Leichnam des Thomismus heillos compromittirt und in Verachtung gebracht worden sei. Erst die kritische Philosophie habe den Glauben des Geistes an sich selbst und damit den Glauben an den Geist überhaupt und seine schöpferische Kraft in der Welt wieder zum Leben gebracht. Erst durch sie sei wieder eine idealistische Philosophie, die an sich selber glaube, möglich geworden!"... „Von Kant datirt »das definitive Ende des Materialismus«, wenn wir dessen Geschichtsschreiber, F. A. Lange, Glauben schenken wollen!"

Dass man den Standpunkt der Immanenz und der Transscendenz mit irdischen und himmlischen Wohnungen identificirt und so letztere lächerlich zu machen sucht, beweist nicht sehr für die objective Wahrheit und den wissenschaftlichen Werth der Immanenzphilosophie. Letztere hat freilich eine idealistische Philosophie aus sich erzeugt: die haarsträubenden Systeme von Fichte, Hegel, Schelling. Diese haben ihrerseits mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit den Materialismus als Gegensatz und Protest gegen jene intellectuellen Ausschreitungen hervorgerufen. Niemals war der Materialismus so allgemein, als in der Neuzeit nach den idealistischen Ausschweifungen. Und da kann man von einer definitiven Ueberwindung des Materialismus durch Kant reden!

Welche Wissenschaft ist denn durch den irdischen Standpunkt Kant's „in sicheren Gang gekommen"? Die empirischen Wissenschaften sind freilich nach Kant zu hoher Blüthe gelangt, aber nicht durch Kant, sondern gegen Kant. Die speculativen Wissenschaften aber sind in einen ganz eigenen Gang gerathen: ein allgemeines Chaos auf philosophischem Gebiete.

Der Thomismus soll dagegen nichts für den Fortschritt in der menschlichen Erkenntniss geleistet haben: nun den philosophischen Fortschritt, wie er sich im Kantlager zeigt, dass nämlich schliesslich alles unsicher wird, verschmäht die christliche Philosophie, den Fortschritt auf empirischen Gebieten vermisst sie sich gar nicht zu beeinflussen, auf diesen hat auch der Kantianismus nichts geleistet. Die Empirie ist nicht Sache

der Philosophie. Es kann auf dem Gebiete dar Speculation keinen Fortschritt geben, wie er von Paulsen verstanden wird und er sich thatsächlich im ausserkirchlichen Lager findet: ein System verschlingt das andere. Die ewigen, unveränderlichen Wahrheiten der Metaphysik, der Ethik, der Religion können nicht dem Spielballe von müssigen Köpfen überlassen werden. Sie können nur besser begründet, wissenschaftlicher gefasst, tiefer untersucht und gegen immer neue Angriffe festgestellt werden. Es ist darum der weitere Vergleich, den Paulsen zwischen Thomismus und Kantianismus inbezug auf Fruchtbarkeit anstellt, gegenstandlos. Er sagt:

„Uebrigens wäre es schliesslich noch die Frage, ob Perennität für eine Philosophie überhaupt von Ruhm ist: vielleicht ist Fruchtbarkeit ein besserer Ruhm, und die beweist die Kantische Philosophie, sie bringt bis auf diesen Tag beständig neue Gedankenbildungen hervor. Der Thomismus dagegen, für seine Zeit gewiss eine grosse Leistung, bringt heute nichts als unfruchtbare Wiederholungen hervor. Er befreit nicht den Geist, er bindet ihn, was dann freilich auch die Meinung ist."

Sehr euphemistisch nennt Paulsen die zahllosen einander und Kant widersprechenden Sprösslinge des Kantianismus in unseren Tagen „neue Gedankenbildungen". Das ist die Fruchtbarkeit der Drachensaat. Der Irrthum ist mannigfach, die Wahrheit ist nur eine, sie kann sich nicht jedem neuen Philosophen von gestern und heute anbequemen. Sie bindet allerdings den Geist; der Wahrheit muss er sich unterwerfen. Es ist ein Zeichen unbegreiflicher Verirrung, wenn man die Zügellosigkeit im Denken Geistesfreiheit nennt. Mit Entrüstung müssen wir dagegen die Insinuation zurückweisen, als sollte durch den Thomismus der Geist wie durch eine von aussen aufoctroyirte Maasregelung geknechtet werden. Paulsen sagt:

„Wenn dieses System gegenwärtig in den Schulen des Katholicismus eine Art Auferstehung erlebt, so verdankt es das doch wohl nicht so sehr seiner eigenen inneren Lebenskraft, als der angenommenen Tauglichkeit, einem kirchenpolitischen Systeme zu dienen, das durch die Gunst der Umstände — *potentia Dei et stultitia hominum* würde ein alter Lutheraner sagen — in unserer Zeit wieder zu unerwarteter Macht gelangt ist." (S. 11.)

Was die Thomistische Philosophie mit Kirchenpolitik zu thun hat, kann ich, obgleich auch Wundt denselben Vorwurf gegen Leo XIII. erhebt, nicht einsehen. Was den Katholiken veranlasst, sich gegen die Thomistische Philosophie freundlich zu stellen, ist seine Ueberzeugung von deren inneren Wahrheit und die offenkundige Thatsache, dass sie allein den absoluten Wahrheiten des Christenthums als Stütze dient, während alle anderen neueren Systeme mehr oder weniger dem Christenthume feindselig gegenüber stehen. Insbesondere hat Kant durch die Herabsetzung der Vernunft auf das rein empirische Gebiet, durch Bekritelung der Gottesbeweise die Religion gegenstandlos gemacht. Ganz consequent

sprechen die Ausläufer des Kantianismus auch der praktischen Vernunft alle Erkenntnissfähigkeit für das Transscendente ab. Es ist darum ein grober Irrthum, zu behaupten, „die kritische Philosophie habe den Glauben des Geistes an sich selbst wieder zum Leben gebracht", das heisst doch die Thatsachen vorgefassten Meinungen zuliebe auf den Kopf stellen. Paulsen freilich findet das grosse Verdienst Kant's für die Religion in der säuberlichen Scheidung derselben von der Wissenschaft und ihrer Verweisung in das Gemüthsleben. Aber eine Gefühlsreligion ohne Gott ist Selbstbetrug.

Zu der grossen That Kant's, die Religion von der Wissenschaft befreit zu haben, stimmt es nun sehr schlecht, dass er dem Spinozistischen Pantheismus vorgearbeitet haben soll. Der Pantheismus ist nicht blos ein philosophisches, sondern ein eminent religiöses System; verlangt ja doch auch Paulsen von der Kirche, sie solle an die Stelle des ersten Glaubensartikels im Symbolum den Gott Spinoza's setzen.

Man thut aber auch Kant sehr unrecht, wenn man ihn zum Vorläufer Spinoza's machen will; es war ihm mit dem persönlichen Gotte heiliger Ernst. Er würde ganz sicher gegen die Rolle, die ihm in dieser Beziehung Paulsen anweist, protestiren.

„In dem halben Jahrhundert, das auf Chr. Wolff's Tod folgt, hat ein mächtiger Umschwung stattgefunden; an die Stelle der intellectualistisch-rationalistischen Vernunfttheologie mit ihrem anthropomorphischen Theismus hat sich ein naturalistisch-poetischer Pantheismus als die Grundform der Weltanschauung durchgesetzt: Gott der All-Eine, der in der Welt sein Wesen wie in organischer Entwicklung entfaltet. Die höchste Offenbarung seines Wesens ist für uns das geistig-sittliche Leben der Menschheit. Ein dogmatischer Anthropomorphismus, wie ihn die rationale Theologie wollte, ist unmöglich. Wohl aber ist möglich ein symbolischer Anthropomorphismus.... Diesen Gedanken, die in der Dichtung und Philosophie des deutschen Volkes herrschend geworden sind, den Boden frei gemacht und die Bahn gewiesen zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Kant's." (S. 20.)

Weil Paulsen Auctoritäten für seinen eigenen Pantheismus braucht, so muss selbst Kant als solche herhalten, obgleich dieser durchaus an der Persönlichkeit Gottes festhält. Freilich hat er der verschwommenen poetisch-religiösen Weltanschauung Paulsen's den Boden bereitet, insofern er die Gottesbeweise verwarf. Aber wenn die Vernunft nichts Uebersinnliches erkennen kann, dann noch weniger die unendliche Substanz Spinoza's. Wenn die theoretische Vernunft unfähig ist, aus der Welt Gott zu erkennen, dann ist erst recht die praktische Vernunft unfähig, aus der sittlichen Ordnung zu Gott emporzusteigen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Schelling's philosophisches System. Von Ed. v. Hartmann. Leipzig, Haake. 1897. IX,224 S. ℳ 4,50.

In sechs Abschnitten gibt Ed. v. Hartmann im vorliegenden Buche eine Darstellung von Schelling's Philosophie. Der erste Abschnitt legt dar Schelling's Philosophie im Verhältnisse zu Vorgängern und Zeitgenossen; bemerkenswerth ist Hartmann's Schlussurtheil (S. 27) über Schellings Stellung zu seinen Vorgängern.

„Schelling hat weder die älteren Vorgänger, auf die er sich stützt, genau gekannt und erschöpfend gewürdigt, noch hat er seine Stellung zu seinen unmittelbaren Vorgängern richtig erkannt, sondern hat meistens in dem Sinne operirt, dass er seine eigenen Leistungen überschätzte, die der andern unterschätzte. Ein solches Irren ist an sich sehr menschlich, wenn es sich nicht in verletzende Formen kleidet; es kann aber Schelling der Vorwurf nicht erspart werden, dass er sein persönliches Verhältniss zu Fichte, Jacobi, Eschenmaier und Hegel durch die Art seiner gegnerischen Stellungnahme unnöthigerweise hat trüben lassen."

Der zweite Abschnitt gibt die intellectuelle Anschauung als Angelpunkt der Schelling'schen Philosophie, der dritte die Erkenntnisstheorie, der vierte die Principienlehre, der fünfte die Naturphilosophie, der sechste die Geistesphilosophie. Eine chronologische Uebersicht der wichtigeren Schriften Schelling's bildet den Schluss des gut ausgestatteten und billigen Buches.

Die Darstellung zeigt die bekannten Vorzüge Ed. v. Hartmann's. Sie ist durchweg klar und übersichtlich, und obwohl der Vf. mehr einen Längsdurchschnitt durch die Schelling'sche Philosophie gibt als die chronologische Entwicklung des Schelling'schen Philosophirens, zeigt er doch überall auch auf die verschiedenen Entwicklungsphasen hin, welche Schelling durchgemacht hat; er weist die Quellen der Schelling'schen Anschauungen nach, deckt die nicht wenigen Widersprüche Schelling's auf, gewährt uns Einblick in die oft recht willkürliche Construction der Schelling'schen Philosophie, in das fortwährende Schwanken im Gebrauche der *Termini* bis zum völligen Umschlagen in ihr Gegentheil. Die Kritik Hartmann's ist zutreffend, meist gerecht und objectiv. Man lese z. B. seine Beurtheilung der viel verlästerten Schelling'schen Naturphilosophie S. 188-90. Dagegen möchten wir Hartmann's Urtheil über die Bedeutung der zweiten Periode Schelling's nicht beitreten. Hartmann findet die positive Bedeutung der zweiten Periode Schelling's nicht in seiner Ethik und Religionsphilosophie, sondern in der Principienlehre, Erkenntnisstheorie und Methodologie (S. 221). Er glaubt, wenn man Schelling's Bemühungen um den persönlichen Gott, die Willensfreiheit und die individuelle Unsterblichkeit als romantisch reactionäre Velleitäten ausscheide, dann schwinde auch der auf den ersten Blick sehr auffallende Gegensatz der zweiten Periode gegen die erste auf ein geringeres Maas zu-

sammen, das die dem Gegensatz zugrunde liegende Einheit des Systems deutlicher hervortreten lasse. Wir glauben nicht, dass diese Werthung der zweiten Periode Schelling's im Sinne Schelling's ist; Hartmann scheint uns hier den Boden immanenter Kritik, die er sonst handhabt, zu verlassen.

Sollte jemand fragen, wie so Hartmann dazu komme, die verschiedenen und ausführlichen Darlegungen der Philosophie Schelling's um eine neue zu vermehren, so gibt ihm Hartmann selbst die Gründe in der Vorrede. Die im letzten Menschenalter betriebenen erkenntnisstheoretischen, psychologischen und ethischen Studien, welche alle vor der Metaphysik krampfhaft die Augen schliessen, haben in drei concentrischen Richtungen zur Erkenntniss geführt, dass man sich in eine Sackgasse verrannt habe, und dass ohne Metaphysik nicht weiter zu kommen sei, bemerkt Hartmann recht zutreffend. Man wolle aber den Irrthum der Metaphysikscheu nicht eingestehen, aber das Bedürfniss nach metaphysischer Orientirung, das sich bis jetzt nur zaghaft und verstohlen geltend mache, dürfte im kommenden Geschlechte mit ungeahnter Stärke zum Durchbruche gelangen. Aber wo solle man sich orientiren? Was vor Kant liege, stehe den modernen Ansprüchen des Denkens zu ferne, könne keine actuelle Bedeutung für neue Problemfassungen und -Lösungen gewinnen. Kant und Fichte seien genügend durchgearbeitet, und hätten das Gesuchte nicht gewährt; für das Verständniss Hegel's sei heutzutage die Brücke abgebrochen; Schopenhauer sei genügend bekannt und leicht verständlich, seine Einseitigkeiten seien leicht zu durchschauen. (Nebenbei bemerkt, eine artige Bankerotterklärung der modernen Philosophie!) Schelling sei geeignet, als fehlendes Glied einzutreten und die nöthige metaphysische Orientirung zu vermitteln, er schlage die Brücke zwischen Fichte und Hegel, Fichte und Schopenhauer und führe synthetisch über Hegel und Schopenhauer zu höherer Problemfassung hinaus. Schon die geschichtliche Vollständigkeit erfordere, dass die Durcharbeitung des Schelling'schen Gedankenkreises an die Reihe komme. Hartmann glaubt, dass Schelling in mehrfacher Hinsicht in die unsere Zeit bewegenden Probleme eingreife. Schelling habe zuletzt erkannt, dass eine positive Philosophie nicht aus intellectueller Anschauung deducirt, sondern nur inductiv auf die Erfahrung gestützt werden könne, ohne darum in Erfahrung aufzugehen; ferner habe Schelling allein den metaphysischen Consequenzen des transscendenten Idealismus fest und offen in's Auge gesehen. Dadurch sei er genöthigt worden, seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt zu modificiren und schliesslich in sein Gegentheil umzuwenden, diese Lehre der Geschichte sei bisher nicht entfernt nach ihrem Werthe gewürdigt worden. Unsere Erkenntnisstheoretiker, so weit sie transscendentale Idealisten seien, beschränken sich auf die erkenntnisstheoretische Grund-

lage des transscendentalen Idealismus, lassen sich aber nicht auf seine metaphysischen Consequenzen ein, sondern schliessen vor diesen in theoretischer Hinsicht krampfhaft die Augen und setzen sich praktisch über dieselben hinweg. Drittens sei die viel verhöhnte Naturphilosophie Schelling's actuell für die Gegenwart. Das exact naturwissenschaftliche Zeitalter gehe seinem nahen Ende entgegen, für unsere Zeit sei am dringlichsten die Wiedergewinnung einer Naturphilosophie oder naturwissenschaftlichen Metaphysik, welche die Brücke schlage zwischen den Naturwissenschaften und der modernen Geistescultur. Hier müsse eine geschichtliche Orientirung vorangehen, die für Kant in Drews' Werk: „Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems" geleistet sei, aber für Schelling noch ausstehe. Viertens seien die übrigen Zweige von Schelling's Geistesphilosophie, ausser Aesthetik, mehr negativ lehrreich als positiv, d. h. sie zeigen die Wege, die sich in Widersprüche verlieren und deshalb zu vermeiden seien. Schelling's unglückliches Vorbild könne alle diejenigen warnen, welche sich heute noch um eine Restauration der Ideentrias des 18. Jahrhunderts: persönlicher Gott, Willensfreiheit und individuelle Unsterblichkeit bemühen. Endlich sei noch wichtiger Schelling's Principienlehre. Aus diesen Gründen hält Hartmann die Beschäftigung mit Schelling für actuell. Wir unserseits glauben, dass mit diesem Studium Schelling's nicht sehr viel für eine wahre Philosophie zu gewinnen ist. Es wird dabei ebensoviel herauskommen, wie aus der Durchforschung Kant's und Fichte's, d. h. nichts. Ich finde das Schelling'sche Philosophiren willkürlich, phantastisch. Wie soll auch ein Philosoph Führer sein können, dessen Entwicklung in fortwährender Mauserung verlaufen ist? Insbesondere halten wir jede Metaphysik für verfehlt und für ein todtgeborenes Kind, sofern sie nicht für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eintritt. Entspricht diesen Ideen nichts Reales, dann scheint uns das ganze Welt- und Menschendasein ohne Sinn und Bedeutung, das Leben eine Narrheit.

Würzburg. **Dr. R. Stölzle.**

Les Origines de la Psychologie contemporaine. Par D. Mercier, Prof. de la Fac. de Phil., Direct. de l'École de s. Thom. à l'Univ. de Louvain. Louvain, Inst. Supér. de Phil. 1897. 8. X,486 p. Fr. 3,50.

Vor Jahren schon stellte der gelehrte Vf. in seinem Lehrbuche der Psychologie das Erscheinen besonderer psychologischer Studien in Aussicht, in denen einzelne actuelle Fragen gründlicher und ausführlicher, als es der enge Rahmen eines Lehrbuches erlaubt, behandelt werden sollten. In der vorliegenden Schrift sehen wir einen Theil des Versprechens er-

füllt. Dieselbe will die Einleitung zu einer Reihe von Untersuchungen bilden und behandelt dementsprechend zwei Fragen von principieller Bedeutung: Ursprung und Charakter der modernen Psychologie, Stellung und Verhältniss der Scholastik zu derselben (also mehr als der Titel verspricht).

Den ersten Ansatz zur neueren Psychologie findet Vf. theils in dem extremen Spiritualismus Descartes', dem die Seele in Denken aufgeht, theils in dem hieraus sich ergebenden psychologischen Mechanismus, der die niederen Lebensphänomene nur als Bewegungen der Atome auffasst (p. 1—47).

Wenn im weiteren Verlaufe der spiritualistische Gedanke des Cartesius zunächst den Occasionalismus eines Malebranche, den Spinozismus und den Ontologismus hervorrief, so treten doch diese Richtungen in der vorliegenden Frage zurück (p. 48—53): es ist vielmehr der gleichfalls an Descartes sich anlehnende, durch Locke, Berkeley, Hume allmählich, aber consequent ausgestaltete und durch Kant's Kriticismus auf die Spitze getriebene Idealismus der Träger der Entwicklungskeime (p. 54—64). — Der philosophische und der naturwissenschaftliche Mechanismus in der Naturerklärung vollenden dann die Ausgestaltung des Idealismus zum Positivismus und zum Agnosticismus, wie in Kosmologie so in Psychologie (p. 65—92).

Indessen dieser positivistische Idealismus erweist sich ausser stande, die Grundfragen, welche der Menschengeist gebieterisch der Wissenschaft vorlegt, zu lösen, wie ein näheres Eingehen auf die Theorien H. Spencer's, A. Fouillée's und W. Wundt's ergibt (p. 93—218). Darnach begreift sich die Eigenart der modernen Psychologie in ihrer Beschränkung auf Zergliederung und Erforschung der psychischen Thatsachen mit Beiseitesetzung der psychologischen Metaphysik oder rationalen Psychologie (p. 218—291).

Hieran reiht nun der Vf. eine mehr allgemein gehaltene Kritik der die gegenwärtigen Forscher beherrschenden Grundgedanken, indem er zunächst der cartesianischen Auffassung der Psychologie die Grundzüge der aristotelisch-scholastischen Anthropologie entgegenhält (p. 292—334), um sodann die Widersprüche des Idealismus (p. 334—354) und die beiden Thesen des Mechanismus (alles Geschehen reducirt sich auf Bewegung; es gibt nur Wirk-, keine Zweckursachen) in ihrer Nichtigkeit (p. 355—383) aufzuzeigen und endlich die Metaphysik der alten Schule gegenüber dem positivistischen Agnosticismus in Schutz zu nehmen (p. 384—432).

Eine längere Betrachtung wird zum Schlusse der neuscholastischen Bewegung der Gegenwart, deren Lebenskraft und Bedeutung auch auf akatholischer Seite nicht mehr bestritten wird, gewidmet (p. 433—472). Obwohl auf anderem Boden entstanden und in vielen Punkten in principiellem Gegensatze zur modernen „Wissenschaft" stehend, gibt es doch der Berührungs- und Anknüpfungspunkte so viele, dass z. B. ein Wundt

erklärte, von allen philosophischen Theorien biete nur der Aristotelische Animismus Raum für die Resultate seiner Forschungen. Wohl wurden auf antischolastischer Seite die erkenntnisstheoretischen Probleme in den Vordergrund der wissenschaftlichen Erörterung gedrängt, sowie auch dort die Beobachtung, die Grundlage jeder gesunden Speculation, eine in der Blüthezeit der älteren Philosophie nicht geahnte Ausdehnung erlangt haben. Aber nicht darin bestand die Verkehrtheit, dass jene Probleme überhaupt erhoben oder mehr als früher betont wurden, sondern dass sie eine verhängnissvolle Lösung fanden. Darum würde die Scholastik der Gegenwart ihre Aufgabe verkennen, wollte sie jenen Fragen ausweichen. „Denn, für wen philosophiren wir denn, wenn nicht für die lebende Menschheit? Und was wollen wir, wenn wir nicht in der Lage sind, eine Lösung der Zweifel zu bieten, welche die Mitwelt ängstigt?" — Ebenso wird man den soliden, grundlegenden Theorien der Scholastik keinen grösseren Dienst erweisen, als wenn die feststehenden Resultate der Beobachtung, wo immer man sie findet, zu zeitgemässer Begründung, Illustration und Ausgestaltung der aristotelisch-thomistischen Weltanschauung herangezogen werden. —

Dies in kurzen Zügen der Gedankengang des inhaltreichen Werkes, dem, wie schon angedeutet, weitere Untersuchungen folgen werden. Die Vorzüge, welche wir schon früher an M.'s Lehrbuch anerkannten, finden sich hier, vielleicht in noch höherem Grade, wieder: logische Gründlichkeit in der Beweisführung und Entwickelung, klare durchsichtige Sprache, ein Stil, der das Interesse an der Lectüre beständig wach erhält. Eine umfangreiche Litteratur ist hier zu einem einheitlichen Bilde verarbeitet, das die Scholastik der Zukunft als glänzender Hintergrund abschliesst.

Fulda. **Dr. Jos. Dam. Schmitt.**

La definition philosophique de la vie. Par D. Mercier. 2. éd. Louvain 1898.

Der bekannte Chef des *Institut supérieur* der philosophischen Facultät Löwen, welcher mit der ausgebreitetsten Kenntniss der scholastischen Philosophie eine seltene Vertrautheit mit den physiologisch-psychologischen Forschungen der Neuzeit verbindet, hat in dieser kleinen Schrift eine Frage in Angriff genommen, welche in hervorragender Weise Bekanntschaft mit beiden Gebieten verlangt. Das Problem des Lebens ist in unserer Zeit vom experimentellen Standpunkte aus so vielfach und eingehend behandelt worden, dass gerade hier die Philosophie der Vorzeit eine starke Prüfung zu bestehen hat. Diese Prüfung fällt aber nach dem Vf. nur zu Gunsten der Scholastik aus: sie hat eine Definition des Lebens gegeben, welche auch durch die feinsten experimentellen Unter-

suchungen nicht nur nicht umgestossen werden konnte, sondern im Gegentheil eine glänzende Bestätigung gefunden hat.

Nach der neueren Biologie hängt das Leben an der Zelle; sie musste also vor allem genauer untersucht, ihre Organisation und Function analysirt werden.

Nachdem an der Hand der hervorragendsten Biologen diese Untersuchung eingehend geführt, und der wissenschaftliche Begriff des Lebens erörtert ist, kommt der Vf. zu dem wohlbegründeten Ergebnisse:

„Worauf kommt nun der Unterschied zwischen der Bewegung, auch der stetigen, der todten Materie und der Bewegung des Lebens hinaus? Darauf, dass die erstere transitiv, die zweite immanent ist. Die Bewegung, auch die stetige, ist das Genus, die Immanenz ist die specifische Differenz der Definition des Lebens."

Diese Definition wird wundervoll präcis zusammengefasst in der Formel des hl. Thomas von Aquin: „Ens vivens est substantia, in cuius natura est movere seipsam."

Diese Immanenz ist aber nicht zu verwechseln mit der Spontaneität, worin viele spiritualistische Philosophen das Wesen des Lebens finden. Das Leben, die Bewegung der organischen Wesen ist nicht spontan, sondern wird durch äussere Reize angeregt. Das Wesen der Immanenz und ihre Abstufungen, die mit der Höhe des Lebens parallel laufen, erklärt der Vf. sehr schön und treffend auf Grundlage der herrlichen Stelle der *Summa theol.* 1. p. q. 18. a. 2.

Das hypnotische Hellseh-Experiment im Dienste der naturwissenschaftlichen Seelenforschung. Von R. Müller. II. Bd.: Das normale Bewusstsein. Leipzig, A. Strauch.

Der Begründer der „naturwissenschaftlichen Seelenforschung" beginnt nun, seine Experimente mit dem hypnotisirten und in's Innere schauenden Medium mitzutheilen. Er liess seine Sensitive von oben her in den Kopf hineinschauen, und sie gewahrte die Haare, die Kopfhaut, die Hautwurzeln, Adern und Nerven, die Schädelknochen porös und mit Blutgefässen durchsetzt. Die harte Hirnhaut bezeichnete sie als eine glatte, dicke, feste, sich weit hinziehende Haut, die Spinnwebenhaut als ein schleierähnliches Geflecht von feinen Röhrchen. Dann versagte aber anfangs die Beschreibung:

„Da ist so vieles und vieles beisammen und alles in Bewegung, lebendig; dort und da und hier springt es auf, an vielen Stellen zugleich und gleich wieder an anderen, und das wogt in einander, über einander, durch einander, — das lässt sich nicht so leicht sagen!"

Auf die Frage, ob das vielleicht das Blut sei, antwortete sie:

„Wohl ist auch ein grosses Gewirre von Aederchen und Blut da, doch das meine ich nicht, sondern das ist da drinnen am und im Gehirn. Da sind viele und viele solche Pünktchen, wie Mohn, und tausende und tausende Fädchen, in diesen strömt es nach vorn, nach rückwärts, von innen herauf und nach abwärts, das sieht aus, ähnlich wie ein Moussiren beim Eingiessen von Sodawasser oder Bier."

Aufgefordert, den Verlauf dieser Fädchen, welche offenbar die Gehirnnerven darstellen, weiter zu verfolgen, meinte sie, das gehe besser, wenn sie in das Gehirn des Experimentators schaue. Auf den Befehl, dies zu thun, erklärt sie:

„Einige kann ich leichter verfolgen, andere nicht so gut, diese hier gehen nach innen und nach rückwärts, ebenso diese da, hier unten sind es schon dicke Stränge, die gehen in die Augen, diese in die Wangen, in die Backen, in den Schlund, — jetzt weiss ich auch, was das sind, das sind lauter Nerven und nichts als Nerven, das ist gar kein Gehirn, sondern nur alles Nerven."

Durch diese Aufschlüsse fand der Experimentator die gewöhnlichen anatomischen und physiologischen Vorstellungen bestätigt. Um nun auch die Ansicht, dass das Gehirn das Organ des Bewusstseins sei, zu prüfen, fragte er sie, was denn das Aufspringen der Pünktchen im Rindengrau veranlasse. Sie antwortete:

„Das macht das Denken, das Sprechen, das Hören; wenn ich spreche, oder wenn Du sprichst, da entstehen solche — wie soll ich das nur nennen, — winzige Putzelchen oder Knötchen, fast möchte ich sagen Bläschen, aber ganz klein, bald wie feinste Nadelspitzen, manche grösser, manche kleiner, verschiedenartig gestaltet; das ist das Sehen, das Hören, das Empfinden, das Denken."

Aber nicht blos für „Bewusstwerdungen", sondern auch für „Willensimpulsirungen" fand der Experimentator durch die Inschau ähnliche Aufschlüsse. Specieller beschäftigte er sich mit den Sehnerven: Das Medium sah nicht blos die Kreuzung der Opticusstränge, sondern auch ihre Verbindung mit der grauen Rindensubstanz. Sie treten nicht in den Gehirnmantel ein, sondern endigen mit „Spinnfussendchen." Bei der Reizung der Netzhaut sind diese Endchen in Bewegung, schwellen an, richten sich auf und kommen so mit der Gehirnrinde in Verbindung. Bei einem blinden Mädchen sah sie „die Faserendchen niedergedrückt, umgebogen"; „die sollten ja aufgestellt sein, das ist nicht in Ordnung, da kann dieser Saft und das Blut nicht an die Nervenröhrchen heran, einige davon sind leer und ganz schlaff."

Der Vf. findet hierin eine merkwürdige Uebereinstimmung der Inschauerin mit den Ergebnissen der physiologisch-anatomischen Forschung. Aber diese Forschungen selbst sind noch in einem sehr unvollkommenen Zustande und wechseln von Tag zu Tag. Sodann ist nicht erwiesen, dass die Seherin von den modernen physiologischen Anschauungen keine Kenntniss hatte; ihre Gesichte machen den unwillkürlichen Eindruck von phantastischer Einkleidung unvollkommener, wissenschaftlicher Vor-

stellungen. Der Vf. gesteht selbst ein, dass im besten Falle der Leser des Buches am Ende desselben weiss, was er früher schon wusste. Aber wozu dann die Inschau?

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. Erklärt und vertheidigt von Dr. Eug. Rolfes. Köln, Bachem. 1898. gr. 8. VIII,305 S. *M.* 5.

Wer die „Novitätenschau" des »Philos. Jahrb.« seit dessen Bestehen auch nur oberflächlich durchgesehen, wird die Wahrnehmung gemacht haben, dass von allen Gebieten des philosophischen Denkens keines so wenig in der Gegenwart bebaut wird, als das der natürlichen Gotteslehre. Während die Aufzählung der jährlich erscheinenden Werke aus der empirischen Psychologie einen immer grösseren Raum in Anspruch nimmt, füllen die Namen der Schriften über Theodicee — meist bescheidenen Umfanges — kaum eine Spalte. Gott ist eben dem „wissenschaftlichen", positivistischen Denken unserer Forscher entrückt. Da ist gewiss die Frage des „Buches der Weisheit" am Platze: „Si tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum: quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?"

Um so erfreulicher ist daher das Erscheinen der vorliegenden Arbeit aus der Feder des gelehrten Aristotelesforschers.

Zweck derselben ist: die Gottesbeweise, wie sie schon wesentlich bei Aristoteles sich finden, von dem hl. Thomas aber systematisch dargelegt sind, als stichhaltig darzuthun und so bei dem Interesse, das man heutzutage auch in ausserkirchlichen Kreisen den Schriften des Stagiriten entgegenbringt, auf diesem gemeinsamen Boden eine Verständigung über das höchste aller Probleme anzubahnen.

Die Untersuchungen des Vf.'s schliessen sich zunächst an den Gang und die Fassung der fünf von Thomas gegebenen Beweise an, um dann unter seiner Führung eine Rückschau auf Aristoteles zu halten.

1. Das Argument *ex parte motus*, das der Englische Lehrer an erster Stelle behandelt, rechtfertigt der Vf. im 1. Capitel nach der gediegen kurzen Fassung der *Summa theol.* (1. p. q. 2. a. 3.), welche die Grundgedanken so in ihrer Bedeutung hervortreten lässt, dass dabei alle untergeordneten Momente mitgegeben sind (S. 10-29).

Derselbe Beweis wird dann im 2. Cap. in veränderter Gestalt nach der *Summa contra gentiles* (I, 13) vorgelegt, an welcher Stelle Thomas die bei Aristoteles in auseinanderliegenden, theilweise fremden Contexten auftretenden Principien unter dem Gesichtspunkte des Gottesbeweises zusammenstellt, ohne jedoch auf alle einzelnen Ausführungen des Philosophen näher einzugehen (S. 29-151).

Der eigentlichen Erörterung dieses aristotelisch-thomistischen Argumentes schickt der Autor einen Excurs über die Lehre des Stagiriten von der Bewegung und seine Vorstellung von dem Weltgebäude voraus (S. 30-46), sowie eine Parallele zwischen den beiden in der „Physik" und der „Metaphysik" vorgetragenen, von der Weltbewegung ausgehenden Beweise für das Dasein des ersten Princips, und der darauf fussenden näheren Wesensbestimmung desselben (S. 46 f.), woran die ganze Entwicklung der Aristotelischen Untersuchung selbst nach *Phys.* 7. u. 8. Buch (S. 47-67) und *Metaph.* 12. Buch (S. 67-71) sich reiht.

Nach dieser historischen Orientirung über das von Thomas benützte Material kann dessen kritische Würdigung folgen unter gleichzeitiger Beurtheilung des daraus construirten — zweifach geformten — Argumentes (S. 71-151).

Die erste mehr directe Form bezweckt zwar den Nachweis eines „unbewegten Weltbewegers", überlässt aber dessen Congruenz mit dem Gottesbegriff weiterem Nachdenken (S. 75-99).

Naturgemäss werden an erster Stelle die aus Aristoteles übernommenen Voraussetzungen, im besonderen der Satz: „Alles Bewegte ist theilbar", geprüft. Für die aristotelisch-thomistische Begründung des — übrigens nicht entscheidenden — Satzes möchte der Vf. nicht eintreten (S. 75-81).

Zweitens untersucht der Autor die einzelnen Theile des Argumentes selbst und deren Begründung, und zwar 1° den Satz: „Alles Bewegte wird durch ein Anderes bewegt" (S. 81-88), sodann — nach einer Einschaltung über eine diesbezügliche scheinbare Divergenz zwischen Plato und Aristoteles (S. 88-92) — 2° den Lehrsatz: „Die Reihe der durch Anderes bewegten Dinge läuft nicht in's unendliche fort", dessen Aristotelische Begründungen auch von Thomas zum theil aufgegeben und durch haltbarere ersetzt werden (S. 93-99).

In mehr indirecter Weise führt die zweite aristotelisch-thomistische Form des ersten (kineseologischen) Beweises zu demselben Resultate, jedoch mit dem Vorzuge, dass hier der Gottesbegriff seine letzte Formulirung empfängt (S. 99-151).

Während die Erörterung nach *Phys.* 8, 5. 6 darthut, dass, wenn der erste Beweger, um anderes zu bewegen, sich selbst bewegt, dann 1° nur ein Theil desselben activ bewegt, der andere passiv bewegt wird (S. 99-110), und 2° der bewegende Theil gar nicht, auch nicht „mitfolgend" (*per accidens*) bewegt wird (S. 110-117), ergibt die weitere an *Metaph.* 12, 7 sich anschliessende Betrachtung, dass jenes erste bewegende Princip, weil das intelligible Gut, sich überhaupt nicht bewegen kann (S. 117 f.).

Welchen Wesens dieses *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* nach Thomas und Aristoteles sein müsse, entwickeln die folgenden Darlegungen (S. 118-167) — wohl die inhaltschwerste Partie der ganzen Schrift.

Das *primum movens* ist auch dem Philosophen zufolge *ἀρχή, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*, lautere Wirklichkeit ohne Beimischung von Potentialität, wiewohl die diesbezügliche Begründung Schwächen zeigt (S. 120-125), von denen die thomistisch-scholastische Speculation frei ist (S. 125-129).

Mit der reinen Thätigkeit ist ferner gegeben die Bestimmung Gottes als der reinen Wahrheit (S. 129-138). Diese ist nicht zu einer hypostasirten Abstraction herabzudrücken (S. 138-143), lässt aber noch eine andere im Texte des Aristoteles einigermaassen begründete Fassung zu, in welcher sie nicht das Endziel, wie hier, sondern den Ausgangspunkt eines besonderen, vom Philosophen wohl auch intendirten Gottesbeweises — des sogen. ideologischen — darstellt (S. 143 bis 151), welcher von dem hl. Augustinus mit Vorliebe geführt wird (S. 151-161).

Den letzten Abschluss des Argumentes bildet der Nachweis, die subsistirende Wahrheit sei auch die höchste Intelligenz und das ewige glückselige Leben selbst (S. 161-167).

2. Den zweiten Beweis *ex ratione causae efficientis* nach der Fassung der beiden Summen und ihrem Verhältnisse zu Aristoteles erörtert das 3. Cap., wo auch die Stellung des Heiligen zu seinem Meister hinsichtlich der Frage nach der Möglicheit einer endlosen Reihe von Zeugungen und einer ewigen Schöpfung besprochen wird (S. 167-183).

3. Den dritten Beweis *ex possibili et necessario* behandelt der übrige Theil desselben 3. Cap., das Thomas' definitive Ansicht über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung nochmals kennzeichnet (183-204).

4. Von den Stufen der Vollkommenheit aus — *ex gradibus qui in rebus inveniuntur* — kommt der vierte Beweis zum Dasein Gottes. Er gelangt im 4. Cap. zur Darstellung nach der Fassung bei Thomas (S. 204-228), der in demselben an Plato, Augustin und Anselm sich anlehnt (S. 228-251).

5. Den fünften Gottesbeweis *ex gubernatione rerum* — aus der Zweckmässigkeit der Natur — würdigt das 5. Cap. (S. 251-275).

An letzter Stelle (6. Cap.) erörtert der Verfasser noch die Kritik der Gottesbeweise von Kant und die Beurtheilung, welche sie von Trendelenburg erfahren haben (S. 275-300), endlich die Frage, ob die vielen Argumente nur als ein einziges oder als mehrere besondere zu gelten haben (300-305). —

Aus diesem ausführlichen Referat wird man ersehen, dass wir nicht eine mittelmässige Leistung vor uns haben. Der schwierige Gegenstand ist nach allen Seiten hin mit tiefer Gründlichkeit durchforscht und mit staunenswerthem Scharfsinne dargelegt. — Von bleibendem Werthe wird die ausführliche Darstellung und Rechtfertigung des kineseologischen Argumentes bleiben. Hat es doch in seinen speculativen Grundlagen selbst von Suarez Anzweiflungen erfahren. Der Vf. hat nicht unterlassen, die haltlosen Nebensächlichkeiten desselben hervorzuheben, zugleich aber die neuere Naturauffassung zur Ergänzung heranzuziehen. Bei dem grossen Umfange dieses Capitels (134 S.) hätten indes zur leichteren Uebersichtlichkeit mehrere Abschnitte gemacht werden müssen, was auch von den übrigen Theilen des Buches gilt; häufigere Ueberschriften in Thesenform würden sich unseres Erachtens sehr empfohlen haben. — Mit be-

sonderem Fleisse und, wie uns scheint, mit Glück ist auch der Gottesbeweis aus den Stufen der Vollkommenheit erörtert, obgleich manche ihm nur den Werth einer *suasio*, nicht *persuasio* zuerkennen mögen. (Vgl. Palmieri, Inst. phil. III, 104.) — Mit immer zunehmendem Interesse folgt man den Ausführungen über die Wesensbestimmung Gottes als lautere Wirklichkeit, reine Wahrheit, Fülle des Lebens und der Seligkeit. Wohl möchte man hie und da beim ersten Lesen einzelner Partien versucht sein zu glauben, der Vf. habe hier nur die aristotelischen Formen mit scholastischen Speculationen, an welche der „Meister der Wissenden" nicht im entferntesten gedacht, ausgefüllt. Aber man lese und erwäge die Begründungen, und man wird gestehen müssen, dass der Gottesgedanke, wie ihn die Philosophie der vergangenen Jahrhunderte festgelegt hat, nach all' seinen Bestimmungen im System des „Philosophen" nicht blos grundgelegt, sondern auch im wesentlichen schon entwickelt ist.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin. Von Prof. Dr. J. Mausbach. Compte rendu du IV. Congrès scient. Intern. des Cathol. tenu a Fribourg. 1898.

Die Vertreter der katholischen Ethik sind im Gegensatze zu den Philosophen der weltlichen Moral darüber einig, dass nur in Gott der letzte Grund der Sittlichkeit gefunden werden kann. In formeller Beziehung dagegen besteht auch unter ihnen weniger Einigkeit. Um nun auch einen formellen, in jeder Beziehung befriedigenden Begriff von dem sittlich Guten zu geben, der zugleich auf's innigste mit der metaphysischen Betrachtung des Guten und mit dem allgemeinen Sprachgebrauche übereinstimmt, untersucht der Vf. genauer die Lehre des hl. Thomas und des hl. Augustinus, und kommt durch eine sehr scharfsinnige Deduction zu folgender Definition des Sittlichen:

„Gut (im höchsten Sinne) ist also ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklange steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht." „Die Natur der Dinge, die reale Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott, sowie ihr Verhältniss zur menschlichen Natur bildet somit die materielle Grundlage für die sittlichen Urtheile der Vernunft und schliesslich, da alle Wesenheiten Nachahmungen des göttlichen Wesens sind, des göttlichen Wesens selbst."

Cathrein geht bei der Bestimmung des Wesens des Sittlichen vom Menschen aus; ihm ist die Norm des Sittlichen „die vernünftige Natur des Menschen als solche"; der Vf. findet diese Bestimmung nicht durchweg befriedigend, jedenfalls die Berufung auf den hl. Thomas für dieselbe nicht zutreffend.

Es lässt sich wohl zwischen der Cathrein'schen zur Mausbach'schen Auffassung eine Brücke schlagen, indem man, wie Referent gethan, allerdings von der menschlichen Natur ausgeht, dieselbe aber nicht isolirt für sich und in sich, sondern auch relativ in ihrer Stellung zu anderen Weltwesen und insbesondere zu Gott und den Intentionen, dem Zwecke seines hl. Willens betrachtet. Dann ist die sittliche Weltordnung, der Inbegriff aller Wesenheiten und somit Gottes Wesen selbst, die letzte Grundlage des Sittlichen, und die absolute Zweckbestimmung Gottes formeller Grund der Sittlichkeit und der Verpflichtung.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Dr. Cl. Bäumker und Dr. Gg. Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorf. II. Bd. 4. u. 5. Heft. — 1. **Die Philosophie des Alanus de Insulis.** Im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt von Dr. M. Baumgartner. 1896. XII,145 S. ℳ. 5,—. 2. **Die philosophischen Abhandlungen des Ja'q ūb ben Isḥāq al-Kindī.** Zum ersten Male herausgegeben von Dr. Albino Nagy. 1897. XXXIV,84 S. ℳ. 4,50.

Ad 1. Alanus de Insulis, der letzte grosse Scholastiker der älteren Richtung, dem noch Plato als der Philosoph mit Vorzug galt, findet in obiger Schrift zum erstenmale eine gründliche und allem Anscheine nach allseitige Würdigung für die Geschichte der Philosophie. Nach werthvollen bibliographischen und textkritischen Vorarbeiten Bäumker's [1]) und eigenen ausgedehnten bibliographischen Studien an mehreren der bedeutendsten Bibliotheken Europa's, ging Baumgartner an seine Arbeit. Das Ergebniss seiner eigenen bibliographischen Forschungen verspricht er später bekannt zu geben. Hier beschränkt er sich auf die Darstellung der philosophischen Doctrin Alan's. Er zeigt, wie der „*Doctor universalis*", ohne einseitig ein Problem, wie das der Universalien, oder eine Richtung, wie die mystische (Hauréau) zu bevorzugen, nochmals die Arbeit des vorausliegenden Mittelalters zusammenfasst, und betont, welche wichtige Rolle namentlich Boëthius nicht nur für seine Platonischen, sondern besonders auch für seine peripatetischen Anschauungen spielt. Was die letzteren betrifft, so hebt Baumgartner wieder und wieder hervor, dass gerade durch diesen hochangesehenen Scholastiker des ausgehenden 12. Jahrhunderts dem Aristotelismus des 13. Jahrh. ganz bedeutend vorgearbeitet wurde, dass Aristoteles durchaus nicht als eine neue und fremdartige Erscheinung vor das beginnende 13. Jahrhundert trat. Von

[1]) Vgl. »Phil. Jahrb.« VI., 163 ff. 417 ff.; VII., 169 ff.

der neuen, aus Spanien importirten Litteratur finden sich bei Alan, trotzdem er erst 1203 starb, noch kaum merkliche Spuren (lib. de causis, Gundissalini de unitate).

Der Vf. führt die Lehre des Alanus vor nach der jetzt üblichen Gliederung der Logik und Metaphysik; einen Versuch auch für die ethischen Gedanken Alan's Anhaltspunkte in dessen Schriften zu gewinnen, hat er nicht gemacht. Danach stellt sich der specifisch logische Inhalt der verschiedenen Schriften Alan's als ein recht ärmlicher dar. Nicht einmal bezüglich des Ursprunges der intellectuellen Erkenntniss hat sich unser Scholastiker zu einer zusammenstimmenden und abgeschlossenen Theorie durchgearbeitet. Dagegen rühmt Baumgartner die in den „*Theologicae Regulae*" und namentlich in der „*Ars fidei*" praktisch geübte Methode. Die „*Ars fidei*" sei ihrem Namen entsprechend in formeller Beziehung ein vollendetes Kunstwerk (S. 32), sachlich freilich sollen die berührten Werke jenen mittelalterlichen Rationalismus documentiren, welcher, seit Scotus Eriugena bestehend, „im Vertrauen auf die Vernunft lediglich aus Begriffen und allgemeinen Sätzen durch das Mittel des Syllogismus alles, Gott und die Welt, die natürlichen wie die Glaubenswahrheiten zu deduciren versuchte" (S. 27). Ich kann dieser Auffassung nicht beitreten. Die „*Ars fidei*" ist eine Vorläuferin der „*Summa contra gentiles*:" Ihre Tendenz ist nicht rationalistisch, sondern apologetisch, wie der Prolog deutlich zeigt. Die den fünf Büchern vorausgehenden allgemeinen Sätze dienen nicht dem Zwecke der Ableitung der Glaubenswahrheiten: durch ihre Anerkennung sollen lediglich die Dogmen im Lichte der Vernunftgemässheit erscheinen und an Annehmbarkeit gewinnen. In diesem Sinne heisst es auch in dem genannten Prologe: „Hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque" (*Migne* 210, *col.* 597).

Von einer Reihe ontologischer Begriffe zeigt Baumgartner, dass sie Alanus und zwar auf Grund des Boëthius bereits gerade so entwickelt wie die strengere Aristotelische Scholastik des folgenden Jahrhunderts. Bezüglich der Begriffe von Materie und Form ist das freilich nicht der Fall. Unter der Materie versteht er den Inbegriff der uranfänglichen stofflichen Elemente, das „*Chaos antiquum*", die „*massa vetus*", und die Form ist ihm nicht ein einheitliches substantiales Princip, sondern eine Eigenschaft oder eine Summe von Eigenschaften. Mit dem Dogma der Weltschöpfung verbindet der Meister von Lille sodann mehrfach Platonische und Pythagoreische Gedanken, namentlich aber erinnert seine Verwendung des Begriffes der Natur, die er nicht etwa als Inbegriff des Geschaffenen denkt, sondern als eine über die geschaffenen Dinge herrschende Macht deutlich an die alte Lehre von der Weltseele.

Mit grosser Sorgfalt hat nun der Verfasser die gesammten kosmologischen, anthropologischen, theologischen Anschauungen des mittel-

alterlichen Magisters aus dessen verschiedenen prosaischen und poetischen Schriften aufgelesen und zu einer Gesammtdarstellung vereinigt. Es würde jedoch zu weit führen, wollten wir an dieser Stelle den reichen Inhalt seiner Schrift auch nur skizziren. Wir müssen gestehen, dass die Schrift mehr bietet, als man von ihr füglich verlangen könnte, durch die umfassende Erudition, die sie bekundet, durch die vortreffliche historische Orientirung über die behandelten philosophischen Probleme, durch die weiten Ausblicke nach rückwärts und vorwärts in der philosophischen Entwicklung und das sehr ausgedehnte nicht nur gedruckte sondern auch ungedruckte litterarische Material, das für sie benützt wurde.

Ad 2. Das fünfte Heft der „Beiträge" bietet Texte und Untersuchungen zu vier Schriften: *„De intellectu (de ratione)"*, *„De somno et de visione"*; *„De quinque essentiis"*, *„Liber introductorius in artem logicae demonstrationis"*. Die ersten drei stammen von Alkindi, die letzte von Alfarabi. Man hielt sie sämmtlich bis in die neueste Zeit herein für verloren, die arabischen Originaltexte sind bis zur Stunde noch nicht gefunden. Die hier erstmals gedruckten Uebersetzungen gehen zum theil sicher auf Gerhard von Cremona zurück, zum theil (*De intellectu* und *Liber introductorius)* wurden sie wahrscheinlich von dem bekannten Toledaner Johannes Hispalensis hergestellt. In *De intellectu* findet sich, soweit gegenwärtig ein Urtheil möglich ist, zum erstenmale jene Viertheilung des Intellectes, welche in der arabischen Philosophie häufig wiederkehrt und auch bei christlichen Autoren angetroffen wird. — Der Abhandlung *De somno et visione* lagen nach Nagy's Dafürhalten die gleichnamige Schrift des Aristoteles sowie desselben Autors *De somniis* und *De divinatione per somnum* zu grunde. Albertus Magnus hat diese Abhandlung ausgiebig benützt. — *De quinque essentiis* stellt der Hauptsache nach einen sehr verkürzten Auszug aus dem vierten Buche der Aristotelischen Physik dar, geht aber allem Anscheine nach nicht direct auf das Aristotelische Werk selbst zurück. — Der *Liber introductorius* dürfte wahrscheinlich ein (Anfangs-)Stück aus dem Commentar al-Fārābī's *De demonstratione* sein. — Die vorliegende mühsame Publication, welche ausgedehnte Sprachenkenntnisse voraussetzt, liefert einen schönen Beweis für die fortschreitende Erforschung mittelalterlicher Philosophie. Sie ist nicht nur werthvoll durch die in ihr niedergelegten Resultate, sondern auch dadurch, dass sie, soweit es an ihr liegt, eine sichere Basis darbietet für ein weiteres Eindringen in das Verständniss der Uebergangsperiode von dem arabisirenden zu einem reineren Aristotelismus bei den christlichen Scholastikern des 13. Jahrhunderts.

Ueber die Regierung der Fürsten [de regimine principum].[1]) Ein Compendium der Politik des hl. Thomas v. Aquin. Uebers. von Graf Th. Scherrer-Boccard, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von A. Portmann. Luzern, Räber. 1897. 72 S.

Zu den Uebersetzungen, die wir von dem Schriftchen bereits besitzen, kommt hiermit eine neue, für weitere Kreise berechnete. Der Herausgeber verhehlt sich nicht, dass in demselben „der monarchische Standpunkt für manche, zumal Republicaner, etwas stark betont erscheinen" könnte. Er hält dasselbe für echt bis zu den ersten Abschnitten des 5. Capitels des zweiten Buches hin. Soweit reicht auch die wörtliche Uebersetzung. Der Rest des zweiten Buches folgt in einem Auszuge, die beiden letzten Bücher in kurzen Uebersichten. Einem nicht näher bezeichneten und beschriebenen *Cod. Genov.* des Opusculums ist insofern Rechnung getragen, als in der Uebersetzung der Beginn des zweiten Buches sachgemäss bereits beim 12. Capitel des ersten Buches nach der Zählung der Druckausgaben angedeutet wird.

Regensburg. **Dr. J. Endres.**

Res scholasticae apud Benedictinos in S. Anselmi de Urbe Collegio actae. Fasc. I. Praefationes ad artis scholasticae inter Occidentales fata scripsit Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. Brunae 1896.

Es war doch allzu grosse Bescheidenheit, wenn der Vf. vorliegender Schrift über die scholastische Philosophie sich lediglich durch die Bitten seiner Zuhörer und Ordensgenossen bestimmen liess, seine Vorlesungen dem Drucke, und zwar blos *manuscripti instar* zu übergeben, und so eine so gründliche Abhandlung über die viel verlästerte und viel bewunderte scholastische Philosophie blos als Einleitung und zwar nur als Einleitung in die Geschichte der Scholastik bezeichnet. Wenn man den Verehrern der Scholastik und dieser selbst nicht mit Unrecht manchmal Einseitigkeit, Mangel an historischem und kritischem Sinn vorwirft, so muss das Urtheil eines so allseitig und feingebildeten Vf.'s, der in ungewöhnlicher Weise gleiche Vertrautheit mit dem modernen Geiste, wie mit mittelalterlichen und antiken Leistungen bereits in seinen früheren Arbeiten gelegentlich, besonders ausgesprochen aber in dieser grösseren Publication an den Tag legt.

Um Freund und Feind Interesse an dieser eingehendsten und gründlichsten Monographie über die Scholastik einzuflössen, brauchen wir nur den Inhalt derselben kurz zu scizziren.

---

[1]) Separatabdruck aus d. »Kathol. Schweizerblätter«. 1897.

Das erste Capitel handelt in fünf Artikeln über die Geschichte der Philosophie überhaupt; das zweite behandelt allgemeine Fragen über die Scholastik, ihren Unterschied von der Patristik, über Blüthezeit, Verfall derselben, von den Quellen, aus denen ihre Kenntniss zu schöpfen ist. Das dritte Capitel gibt eine Beschreibung der Scholastik aus der grammatischen oder lexikalischen Erklärung, welche freilich, wie Vf. im einzelnen nachweist, für verschiedene Zeiträume nicht dieselbe bleibt. Das vierte Capitel gibt eine Sacherklärung und genauere Bestimmung des Wesens der Scholastik durch die sie normirenden Principien. Solcher Principien werden sechs angegeben: 1. Principium organicum: Fides quaerit intellectum. 2. Pr. iuridicum: Philosophia est ancilla fidei. 3. Pr. criticum: Nemo sit nimis suspiciosus. 4. Pr. systematicum: Probate omnia, meliora tenete. 5. Pr. methodicum: Sua cuique disciplinae methodus apte applicetur. 6. Pr. didacticum: Sapere ad sobrietatem.

Bei der Beurtheilung, Rechtfertigung und Vertheidigung dieser Principien, welche ja zum theil schon durch ihre Aufstellung den Widerspruch selbst von katholischen Philosophen und Theologen herausgefordert haben, ist der Vf. nicht blind gegen wirkliche Fehler: manchmal begnügt er sich wie bei den ungebührlichen Streitigkeiten der Scholastiker mit einem „aliquatenus excusantur atque explicantur."

Am meisten Widerspruch dürfte wohl — und befürchtet der Vf. auch solchen — in der Schlussfrage sich erheben, die er aber gerade für fundamental hält: Ist der conservative Charakter gegenüber dem Fortschritte der modernen Wissenschaft im Rechte? Der Vf. bejaht die Frage mit Hinweis auf die grossen Verirrungen der modernen fortschrittlichen Wissenschaften einerseits und die soliden Erfolge der scholastischen Wissenschaftsmethode anderseits hin. Man darf daraus nicht schliessen, dass der Vf. zur Kategorie jener Neu-Scholastiker gehöre, welche mit stolzer Verachtung gegen alle wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit nur Thomas und zwar in der mittelalterlichen Form gelten lassen wollen; seine schriftstellerische Thätigkeit zeigt zur Genüge, wie viel Nutzen er aus der Bildung der Neuzeit gezogen hat. Dasselbe haben auch die grossen Scholastiker gethan. Mit der grössten Sorgfalt suchten sie die spärlichen Halme zusammen zu lesen, welche ihnen Aristoteles in der Naturerkenntniss bot, um sie für ihre philosophischen Speculationen zu verwerthen. Mit vollen Zügen würde der hl. Thomas aus dem reichen Strome der Welt- und Naturerkenntniss unserer Zeit schöpfen, um auch alles das Menschliche und wahrhaft Gute dem Göttlichen dienstbar zu machen. Das ist rechte conservative Wissenschaft, nicht zähes Festhalten am Hergebrachten.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus plurib. philos. proff. in Coll. Exaeten. et Stonyhurst. S. J. ed. 2. emend. Friburgi Br., Herder. 8. — **Logica.** Auct. C. Frick S. J. 1896. X,303 p. *M.* 2,60. — **Ontologia.** Auct. C. Frick S. J. 1897. X,210 p. *M.* 2.–. — **Philosophia naturalis.** Auct. H. Haan S. J. 1898. XII,210 p. *M.* 2,20.

Die erste Auflage des aus sechs Bänden bestehenden von Professoren der Philosophie herausgegebenen Lehrbuches der Philosophie wurde in früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift[1]) besprochen. Dort nahmen wir auch Veranlassung, in einer Note über die ziemlich rasch der 1. Aufl. gefolgte 2. Aufl. von Cathrein's *Philosophia moralis* kurz zu berichten und die Erweiterungen, Zusätze, Verbesserungen hervorzuheben. Da die oben angezeigten weiteren Bände der neuen Auflage damals ausführlich besprochen wurden, so mögen hier einige Worte genügen.

Die *Tabula theseon* ist jetzt allen Bänden vorgedruckt, die Fassung der Thesen selbst vielfach schärfer und prägnanter geworden, was auch der Fall ist in der Darlegung des jedesmaligen Fragepunktes, des *status quaestionis*. Die Fragen, welche den Theologen bezw. den Apologeten besonders interessiren müssen, haben auch dementsprechende Ausführlichkeit und Gründlichkeit gefunden z. B. in der Logik über historische Kritik (p. 267 sqq.), in der Ontologie über das Causalitätsgesetz (p. 174 sqq.), in der Naturphilosophie über die Wunder (p. 86 sqq.), die Seinsweisen des Körpers (p. 20 sqq., 38 sqq.), den Darwinismus (p. 175 sqq.).

In der *Philos. natur.* werden die Ergebnisse der neueren Physik und Physiologie sehr geschickt verwerthet, theils um die philosophischen Begriffe zu illustriren, theils um eine Versöhnung der älteren Auffassung mit der gegenwärtigen zu versuchen. Wenn nun P. Haan (p. 50 sqq.) zugibt, die Ansicht, welche die sinnlichen Qualitäten in den Körpern nur *causaliter* sein, ihr formelles Sein aber durch den Sinnesact empfangen lässt, sei frei von Idealismus und habe annehmbare Gründe für sich, so stimmen wir dem vollständig bei, hegen jedoch Bedenken gegen den weiteren Zusatz, dass die entgegenstehende aristotelisch-scholastische Meinung den Lehrsätzen der neueren Wissenschaft nicht widerspreche. Mag in der neueren Theorie die Erklärung der Sinneserkenntniss auch erschwert werden, so kann dieser Umstand doch nicht hinreichen, sie abzuweisen.

Die vortrefflichen Bändchen seien auch in dieser neuen Auflage den Freunden der Philosophie, besonders aber den Studirenden der Theologie, auf's wärmste empfohlen.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

[1]) 8. Bd. (1895) S. 436 ff.; 9. Bd. (1896) S. 187 ff., 330 ff.

Philosophischer Sprechsaal.

Eine Frage.

Von Prof. Dr. C. Braig, Freiburg i. B.

Das «Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie» bringt im ersten Hefte des 13. Bandes (1898) auf S. 59—65 eine Besprechung meines Abrisses der Ontologie „Vom Sein“ (Freiburg, Herder). Herr Canonicus Dr. M. Glossner, der Autor, sagt einleitungsweise:

Die Ontologie trägt „ein noch schärferes modernes Gepräge an sich als desselben Verfassers Lehre vom Denken. Wie dort alles Erkennen, vom sinnlichen »Empfinden« angefangen bis zum complicirtesten Schlussverfahren, auf ein Unterscheiden, ein implicites oder explicites Urtheilen zurückgeführt wird, so erscheint hier alles Sein als ein reales Sichunterscheiden, als Selbstdifferenzirung und insofern Selbstsetzen der Einheit im Unterschiede. Hieraus ergibt sich ein Parallelismus des realen und idealen Seins oder vielleicht noch genauer eine gewisse Stufenfolge des Seins, in welcher auf höherer Stufe das reale Unterscheiden sich in ideales (in Erkennen-Urtheilen) umsetzt. Die dieser Anschauung entsprechende Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein würde in der Richtung liegen, dass das göttliche Sein als absolute, das geschöpfliche als relative Selbstsetzung zu denken wäre, und zwar in der Art, dass nur das geistige Sein als wahres Sein, das körperliche aber als eine blose Abschattung des geistigen zu gelten hätte. Wir haben hiermit allerdings dem Verfasser, der der Lehre von Gott eine specielle Bearbeitung vorbehält, vorgegriffen, halten indes dafür, den bewusst oder unbewusst der Metaphysik des Verfassers zu grunde liegenden Gedanken getroffen zu haben.“

„Was ist nun von diesem Grundgedanken“, heisst es am Schlusse, „dem Begriff eines durch relatives Selbstwirken, Selbstvermittlung unterscheidend als Wesen sich setzenden Seins, das in einem absolut sich selbst unterscheidenden Sein gründet, zu halten? Dieser Grundgedanke, aus dem misverstandenen Selbstbewusstsein abstrahirt, ist falsch, implicirt die Einheit des Activen und Passiven, die Identität von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, und muss in consequenter Ausführung nothwendig zu einer monistischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt führen.“

Ich bemerke zu den in Anführungszeichen gesetzten Worten, dass sie von

Herrn Dr. Glossner stammen, also nicht aus meiner „Ontologie“ genommen sind. Im Laufe, um seine Meinung über meinen sog. „Grundgedanken“ zu erhärten, bringt Herr Dr. Glossner eine Anzahl von Citaten. Untermischt sind sie durch Zwischenbemerkungen von der liebevollen Form: „Worte ohne Sinn!“ oder durch Andeutungen von der Art: „Wie der Verfasser scholastische Philosophumena miszuverstehen weiss“; oder durch Klagen, dass die von mir gegebene psychologische Erklärung der Raumvorstellung „ganz unverständlich“ sei u. a.

Ich habe es unterlassen, Herrn Glossner's Worten die sonst üblichen Ausrufe- und Fragezeichen beizusetzen. Damit wollen ja die von einem Recensenten Betroffenen symbolisch ausdrücken, was vom Verstand und Verständnisse des Beurtheilers ihrer Arbeiten zu halten sein möchte. Ich will alles am Schluss in eine Frage fassen. Zuvor aber einige Bemerkungen!

Ich habe wahrlich nicht im Sinne, meine philosophischen Versuche gegen Herrn Dr. Glossner zu rechtfertigen oder zu vertheidigen. Wir leben ja in einer Zeit, wo das gedruckte Wort einestheils Gemeingut aller und anderntheils vogelfrei ist, und wir leben nicht mehr in der Zeit, wo man gedrucktes Wort blindlings glaubt und wiederholt! Auch mögen die Worte des Herrn Kritikers nicht so schlimm gemeint sein, als der „Sensus obvius, quem prae se ferunt“, vermuthen lassen könnte. Zudem gibt es im Bereiche der Ontologie bekanntlich einige nicht unerhebliche Schwierigkeiten, über die man sich nicht so leicht verständigt. Weil ich aber die Wissenschaft überhaupt und die Philosophie insbesondere für eine sehr ernste Sache nehme, kann ich einige Gedanken nicht unterdrücken.

Herr Dr. Glossner versichert: Der Grundgedanke meiner Metaphysik sei „bewusst oder unbewusst“ — Monismus!

Zwei Dinge halte ich für ausgemacht. Viele der Beweise gegen den Monismus, wie sie in unseren Kreisen oft geführt werden, sind völlig wirkungslos. Ich denke dabei allerdings auch an Beweise, die bei Herrn Dr. Glossner beliebt sein mögen. Sodann behaupte ich nicht blos, sondern suche es stets bis zur Evidenz darzulegen, dass und warum der Monismus, trage er materialistische oder spiritualistische Färbung, ganz und gar eine Absurdität ist. Wenn ich je von etwas wissenschaftlich überzeugt bin, dann ist es der Satz: Alle Vorstellungen über den Grund des Seienden, die sich gegen den Theismus aufthun, sind entweder Atheismus oder führen zum Atheismus; eine atheistische — folglich auch die monistische — Welterklärung ist aber nicht nur keine Erklärung der Welt, sondern ein gänzlich undurchführbarer, absolut widerspruchsvoller Denkversuch. Hätte mir die Pflicht nicht andere Arbeiten auferlegt, so wäre ich jetzt wohl damit beschäftigt, den eben ausgesprochenen Gedanken in einem Abriss der „philosophischen Theologie“ consequent und allseitig zu begründen. Ich würde dabei an meine vorliegenden Versuche über Logik, Noetik und Ontologie anknüpfen und zeigen, dass die Conclusionen zu den Prämissen, die hier nicht aprioristisch behauptet, sondern inductiv herausgearbeitet sind, in der metaphysischen Theologie liegen.

Nun meine Frage! Ich sage, dass ich weiss und beweisen kann und dass es längst erwiesen ist: Der Monismus ist logisch und ontologisch eine Unmöglichkeit. Herr Dr. Glossner sagt: Ich huldige, „bewusst oder unbewusst“ dem Monismus. Ist damit nicht eine interessante psychologische Merk-

würdigkeit constatirt? Von der unwürdigen Insinuation: Ich hege „bewusst" monistische Grundgedanken und trage doch Theismus vor — soll ganz abgesehen sein. Nehmen wir nur den Fall: Ich weiss, dass ich im bewussten Gegensatze zu jeder Form des Monismus stehe — ich weiss dies, und „halte nicht dafür", dass ich's weiss. Herr Dr. Glossner „hält indes dafür", dass ich jedenfalls „unbewusst" Monist bin. Herr Dr. Glossner muss also Hellseher sein und zwar ein Hellseher, der selbst das versteht, was ihm im wachen Zustande „unverständlich" ist. Wie sollte er denn sonst wissen und erklären können, was ich „unbewusst" bin und denke? Weiss er's etwa auf grund abgerissener Citate aus einer meiner Schriften? Ich erkläre, nicht, dass ich „dafür halte", sondern dass ich beweisen würde, wenn mir die Zeit nicht zu kostbar wäre: Ich habe ganz und gar nichts mit den Dingen zu schaffen, die Herr Dr. Glossner in meine Schriften hineinliest und mir unterstellt. Die Redensarten von der „Selbstdifferenzirung", dem „Sichselbstsetzen" des Seins, der „relativen Selbstsetzung des Geschöpfes", der „absoluten Selbstsetzung Gottes", der „blosen Abschattung des geistigen Seins durch das körperliche", der „Umsetzung" des realen in das ideale Sein — diese und alle ähnlichen „Implicationen" sind gänzlich Herrn Dr. Glossner's Eigenthum. Ich überlasse sie ihm ohne Widerstreit, sammt allen den Absurditäten, die sie bergen.

Noch eine Frage!

Herr Canonicus Dr. M. Glossner bemerkt, er „greife" zwar bei der Fixirung meines monistischen Grundgedankens „vor"; d. h. er beurtheile meine philosophischen Ansichten nicht nach den Werken, die ich schon geschrieben habe, sondern nach Werken, die ich erst schreiben werde, und eines davon werde eine „specielle Bearbeitung der Lehre von Gott" sein. Sind das nicht Zeugnisse einer unvergleichlichen Wissenschaft? Hat Herr Dr. Glossner Prädestinationsgewalt? Muss ich, weil er's vorausweiss, ein Werk schreiben gerade von der Form, dass der Präcensent mit seinem jetzt schon feststehenden Urtheile, einer vorgreifenden Denunciation, Recht behalten muss? Welche Aussichten in die Zukunft unserer Wissenschaft!

Ich hätte nicht nöthig, indiscret zu sein, und ich könnte Herrn Dr. Glossner doch manches verrathen, was vielleicht seiner rückwärts- und seiner vorwärtsschauenden Fernsicht noch nicht offenbar ist.

Seit Decennien ist Herr Dr. Glossner dem verstorbenen Dogmatiker J. v. Kuhn, weiland in Tübingen, abgeneigt und gram; einen Theil seiner Unfreundlichkeit überträgt der Herr Canonicus — und da steht er nicht allein — auch auf die später geborenen „Tübinger" und ihren „Stil", selbst wenn sie Kuhn's „Gottesidee" u. a. gänzlich ablehnen. Kennt Herr Dr. Glossner die Ansichten, die über Herrn v. Kuhn von urtheilsfähigen Kritikern an maasgebender Stelle in entscheidenden Fragen abgegeben worden sind? Gedruckt wird er freilich darüber kaum etwas finden. Muss aber alle Wahrheit gedruckt sein? Und wenn es selbst gedruckt wäre, würde Herr Dr. Glossner es glauben, dass eine Persönlichkeit von höchster wissenschaftlicher Bedeutung, die zudem, und zwar in Rom selbst, auf der Hochwarte stand, nach der Prüfung der „Tübinger" Arbeiten erklären konnte: „Der Doctor Kuhn gehört zu den ersten Denkern unseres Jahrhunderts, und seine Lehre, deren Wort-

fassungen nicht immer glücklich scheinen, ist in ihrem Inhalte tadellos correct"?

Endlich: Kennt Herr Dr. Glossner die Folgen der Enttäuschung, die begabte, strebsame jugendliche Geister erfahren, wenn sie den in seiner Schule vielleicht gemachten Erkenntnissgewinn vergleichen mit dem Gewinn, den sie hätten machen sollen und anderwärts vielleicht hätten machen können?

Mein Rath wäre: Studiren wir nicht blos die Philosophie von St. Thomas, studiren wir auch Philosophie wie St. Thomas! Der Heilige hat, selbst wo es sich um principielle Gegner gehandelt hat, nicht ihren Arbeiten „vorausgegriffen", sondern immer nur auf schon Vorliegendes zurückgegriffen, dies aber verstanden und objectiv gewürdigt.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Von Fr. Carstanjen und O. Krebs. Leipzig, Reisland. 1898.

22. Jahrg. 2. Heft. P. Barth, Zum 100. Geburtstage Auguste Comte's. S. 169. „Comte's innerstes Wesen ist ein lebhaftes Gefühl für die socialen Beziehungen; dieses theils Anlage, theils von Saint-Simon geweckt. C. knüpfte die Sociologie an die Biologie an. Trotzdem ist er nicht Naturalist. Seine Teleologie. Seine zweite Phase Fortbildung der ersten. Einfluss des Gefühls: 1. auf die Bestimmungen der Handlungen des Cultus, 2. auf C.'s Gedankenverbindung. — Seine Nachfolger. Seine Bedeutung für die Geschichte und die Nationalökonomie. Seine Persönlichkeit." — **Fr. Carstanjen, Der Empiriokriticismus. S. 190.** Zweiter Artikel hauptsächlich gegen Wundt gerichtet. „Der Empiriokriticismus ist Skepticismus κατ' ἐξοχήν inbezug auf die Begriffsinhalte; denn von den Inhalten lässt er alle als wahr und somit keinen als den einzig wahren zu, — aber der Empiriokriticismus ist zugleich auch Methoden-Positivismus κατ' ἐξοχήν inbezug auf die Formen; denn hier gibt er mit seiner Aufsuchung der jeweiligen Bedingungsgesammtheit unter allen Philosophen eine allgemeine, überall zutreffende, positiv-biologisch haltbare und daher beruhigende und erlösende Antwort."

3. Heft. Fr. Carstanjen, Der Empiriokriticismus. S. 267. „Es werden die Aussagewerthe: Sache, Gedanke, Wahrnehmung, Vorstellung betrachtet, um dabei den Vorwurf eines naiven Realismus abzuweisen, und dann der Verlauf des theoretischen Verhaltens auf grund der Vitalreihe erörtert." — **E. Reich, Schubert-Soldern und die sociale Frage. S. 294.** In der Schrift: »Das menschliche Glück und die sociale Frage« (1896) bekämpft Sch.-S. auf seinem solipsistischen und eudämonistischen Standpunkte Marx. Mit beiden Standpunkten ist R. nicht einverstanden. Zwei Fehler findet er in seiner Socialtheorie, erstens dass er im Zukunftsstaate alle Unterschiede der Stände beseitigt glaubt und zweitens

dass er alles Heil in der Erhaltung des Mittelstandes erblickt. Vf. findet darin nicht die „rechte Mitte", sondern die „unrichtige Mittelmässigkeit."

4. Heft. R. v. Schubert-Soldern, Ueber das Unbewusste im Bewusstsein. S. 393. „Es wird nachzuweisen gesucht, dass das (relativ) Unbewusste eine Erscheinung im (relativen) Bewusstsein ist, und es werden die Arten dieses Unbewussten charakterisirt." — **R. Eisler, Ueber Ursprung und Wesen des Glaubens an die Existenz der Aussenwelt. S. 408.** „Die Hauptmotive, die zum Glauben an die Aussenwelt führen, werden auf analogischem Wege dargethan, die Art dieses Glaubens, von der Beziehung dér Vorstellung auf einen Gegenstand bestimmt und die naive Weltanschauung ihrem Grundzuge nach aufrecht erhalten." „Ein »Ding« ist zunächst nichts anderes als ein bestimmt gestaltetes und constant sich vorfindendes, von anderen durch seine selbständige Bewegung oder Ruhe unterschiedenes und daher als eine Einheit sich darstellendes räumliches Zusammen von Qualitäten." „Wir verstehen gemeinlich unter den Gegenständen unserer Wahrnehmung Qualitätencomplexe, die zu einer Einheit verbunden sind." „Aussendinge sind die um einen transscendenten Factor vermehrten Inhalte der Wahrnehmung selbst. Die Transscendenz wird dadurch gesetzt, dass wir über das Gegebene hinausgehen und dem im Bewusstsein unmittelbar Gegebenen unseren Willen oder etwas Willenartiges, eine »Ichheit« zuerkennen." Es ist erst Sache der Philosophie, „die Beschaffenheit des transscendenten Factors der Dinge und dessen Verhältniss zu den Inhalten der Wahrnehmung näher zu ergründen."

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1898.

112. Bd., 2. Heft. R. Eucken, Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart. S. 161. Unsere Zeit fühlt wieder mehr das Bedürfniss nach Religion. Aber zum mittelalterlichen Christenthume kann sie nicht zurückkehren, dasselbe wird den modernen Ansprüchen der Wissenschaft und Cultur nicht gerecht. Auch der Pantheismus ist einseitig; rein philosophisch kann die Religion überhaupt nicht construirt werden; sie muss an die Tiefen des Gemüthes anknüpfen: nicht rein psychologisch, sondern noologisch muss der Ausgangspunkt sein, der geistige Zusammenhalt: die Einigung der Menschheit in der Erkenntniss derselben Wahrheit, der Erstrebung desselben Gutes muss die Grundlage der neuen Religion bilden. Sie muss auch an grosse Persönlichkeiten, an die Geschichte anknüpfen: „Schliesslich kann nur ihre eigene Thatsächlichkeit ihre Wahrheit erweisen." — **H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. S. 179.** Intellectualismus und Voluntarismus streiten sich stets um die Herrschaft:

so auch in der Scholastik. Scotus kämpft gegen den Thomistischen Intellectualismus. Er übertreibt aber die Souveränität des Willens. Darum wies sein Schüler Petrus Aureolus wieder auf den bestimmenden Einfluss des Erkennens auf das Wollen hin. Noch mehr nähert sich dem Thomismus der Dominicaner Durandus. V. Occam neigt sich zwar mehr dem Scotus zu, hält aber Intellect und Wille für eins mit der Seele, wodurch die Streitfrage für ihn kaum mehr besteht. Der Schüler Occam's, Buridan, ist der Herbartianer der Scholastik, welche zwei Jahrhunderte umfasst. Man kann diese Periode nur insofern als eine des „Verfalls" bezeichnen, als der Intellectualismus, der in Thomas seinen Höhepunkt erreicht, abwärts ging. „Der scheinbare Abstieg aber von diesem Gipfel bedeutet in Wahrheit ein erneutes Aufsteigen zu einem Höhepunkte, und zwar zu einem solchen, auf welchen hin noch die Speculation unseres Jahrhunderts im unvollendeten Fortgange begriffen ist." — **J. Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. S. 217.** Der Vf. betrachtet das Bewusstsein als „eine Organisation aus ursprünglichen elementaren Functionen." Als eine solche nicht weiter zurückführbare Function betrachtet er den transsubjectiven Schein, der mit der Empfindung ebenso wesentlich gegeben ist, wie die Farbe, Räumlichkeit usw. Das Causalitätsprincip werde nur schwer zur Aussenwelt führen, erst in späteren Jahren, zunächst nur hypothetisch die Gewissheit einer Aussenwelt liefern. Aber wir spüren, fühlen die Aussenwelt in der Empfindung mit grösster Aufdringlichkeit. Der Widerstand, den das Bewusstsein an äusseren Gegenständen findet, kann den Glauben bestätigen, aber nicht ursprünglich erzeugen, wie Dilthey meint. — **Gr. v. Glasenapp, Duplicität in dem Ursprung der Moral. S. 240.** Alle Versuche der Philosophie, ein Moralprincip zu finden, haben sich als fruchtlos ergeben. Es muss vielmehr ein „rationales" und ein „irrationales" Element des sittlichen Bewusstseins, „etwas, was sich begreifen lässt, aber nicht völlig befriedigt" (die ideale Forderung der Verpflichtung), und zweitens etwas Unbegreifliches, das jedoch nichts destoweniger als Thatsache dasteht und schliesslich von unserer Vernunft oder von den Bedürfnissen des Herzens postulirt wird (Vergeltung).

113. Bd., 1. Heft. E. v. Hartmann, Zur Auseinandersetzung mit Herrn Prof. Dr. A. Dorner. S. 1. Dieselbe bezieht sich auf: „1. Die Relativität des Sittlichen. 2. Die functionelle Selbständigkeit des Individuums. 3. Die Phänomenalität des Ich und der Seele. 4. Die Passivität des Bewusstseins. 5. Der Vorwurf des Naturalismus. 6. Die Sphäre der Wirklichkeit. 7. Das Absolute. 8. Das menschliche Erkennen. 9. Die Kategorien." — **R. Richter, Die Methode Spinoza's. S. 12.** Spinoza ist Ontologist, nicht wie die Scholastiker, sondern bewusster Ontologist; Denken ist ihm = Sein, „logisch = real". — **C. Lülmann, Fichte's Anschauung vom Christenthum. S. 38.** „Den idealen

Schwung und den genialen Tiefblick der Auffassung Fichte's müssen wir bewundern. Die christliche Religion in ihrem gesammten Umfange aus einer einheitlichen, nicht dogmatischen sondern speculativen Wurzel zu begreifen, das war sein heisses Bemühen. Aus diesem Bemühen ist die moderne christliche Theologie hervorgegangen. Kant gab den ersten Anstoss; Fichte that den ersten grossen Wurf...; dass der erste grosse Wurf mislang, darüber dürfen wir uns nicht wundern. Die Aufgabe, an der ein ganzes Menschengeschlecht zu arbeiten hat, konnte nicht durch ein einzelnes Denkerleben gelöst werden. — **A. Lasson, Jahresbericht über die Erscheinungen der philosophischen Litteratur in Frankreich aus den Jahren 1894-95. S. 65.**

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1898.

IV. Bd., 3. Heft. N. v. Grot, Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie. S. 257. Der Vf. glaubt, dass die psychische Energie allen übrigen Energieformen coordinirt werden müsse und könne, ohne die Probleme der Freiheit und Unsterblichkeit negativ lösen zu müssen. „Es ist sehr wahrscheinlich und sogar möglich, dass mit der Zeit eben auf dem Boden des Gesetzes der Erhaltung der Energie das Postulat der Erhaltung eines gewissen Theiles der Bewusstseinsenergieen, d. h. das ethische Postulat der Unsterblichkeit seine Rechtfertigung erlangen wird." — **E. Koch, Rich. Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. S. 336. Schluss. IV.** „Die Entwickelung der Aussagewerthe." V. „Die Erfahrung." „Umgebung und Erfahrung." — **A. Naville, Le principe général de la classification des sciences. S. 364.** Die Kategorien des Möglichen, Realen, Guten bestimmen die Classification der Wissenschaften. Darnach ergibt sich folgende Tafel: 1. Theorematik umfasst die Wissenschaften der möglichen und bedingt nothwendigen Beziehungen oder der Gesetze. Nomologie, Arithmologie, Geometrie, Kinematik, Physio-Chemie, Biologie, Psychologie, Sociologie. 2. Die Geschichte ist die Wissenschaft der realisirten Möglichkeiten, der Thatsachen: Astronomie, Geologie, Mineralogie, Botanik usw. 3. Die Kanonik umfasst die Regeln für menschliche Thätigkeiten, die das mögliche Bessere zu realisiren suchen: a) Moral, b) Theorie der Künste, c) Moralwissenschaften, welche die Mittel zur harmonischen Realisirung der menschlichen Ideale zu combiniren haben. — **Fr. Jodl, Jahresbericht über die Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1895. S. 385.**

4. Heft. J. Bergmann, Seele und Leib. S. 401. Seele und Ich und Bewusstsein sind dem Vf. eins; die *substantia cogitans* ist von Cartesius nicht richtig aus dem Cogito erschlossen. „Mein Ich, das

Subject aller Bewusstseinsweisen, die ich innerlich wahrnehme", ist identisch mit „meinem individuellen Bewusstsein selbst, dem Einen und Ganzen, welches alle jene Weisen in sich schliesst." Das Bewusstsein, meint der Vf., gehört auf irgend eine Weise zur Körperwelt. — **P. J. Helwig, Die combinatorisch-ästhetische Function und die Formeln der symbolischen Logik. S. 438.** Der Vf. hat in seiner „Theorie des Schönen" (Amsterdam 1897) die Hypothese aufgestellt, „dass aus den Dingen unserer Erfahrung Mittelwerthe gebildet werden, welche die Maasstäbe bei der ästhetischen Beurtheilung sind." Es soll nun hier die Correspondenz dieser ästhetischen Theorie mit der symbolischen Logik, insbesondere Grassmanns, dargelegt werden. „Der Begriff ist auch nichts weiteres als die unbewusste psychische Verbindung, in der einige Merkmale verbunden auftreten, während wir ein Wort oder einen Buchstaben als bewusstes Symbol dieser Verbindung benutzen." — **Th. Lipps. Dritter ästhetischer Litteraturbericht. S. 455. — F. Tönnies, Jahresbericht über Erscheinungen der Sociologie aus den Jahren 1895 und 1896. S. 483. — V. Brochard, Compte-rendu des ouvrages philosophiques publiés en France pendant l'année 1896. S. 507. — Bibliographie der gesammten philosophischen Litteratur 1897. S. 529.**

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1898.

9. Heft. M. Maier, Probleme der Astronomie und kosmischen Physik. S. 540. Die Gravitation hat sehr mannigfache, aber kaum befriedigende Erklärungen gefunden. Newton selbst glaubt an eine immaterielle göttliche Vermittelung der Attraction. Zöllner nimmt mit Vielen eine Wirkung in die Ferne an; zugleich sind ihm die Körpertheilchen beseelt, Lust und Schmerz bestimmen zur Anziehung und Abstossung. Aber allgemein nimmt man eine natürliche, physikalische Vermittelung zwischen den sich anziehenden Körpern an. Sehr verbreitet ist die Aetherdrucktheorie, welche in sehr verschiedenen Formen bei Spiller, Andersohn, Dellingshausen, Secchi u. A. erscheint. Speciell auf Gesetze der Hydrodynamik stützen diese Theorien Riemann, Helm, Korn, Bjerknes. Gegen alle lassen sich aber mehr oder weniger triftige physikalische Schwierigkeiten erheben. Solche fehlen auch nicht bei der sogen. Aetherstosstheorie, welche Isenkrahe besonders ausgebildet hat. Die Aetheratome fliegen wie beim Gas die Moleküle nach allen Richtungen. Die Aussenseiten zweier benachbarten Körper müssen darum mehr Stösse bekommen als die Innenseiten: sie müssen

einander sich nähern. Dagegen ist Vieles eingewandt worden, wie dass durch die unelastischen Stösse Energie verloren gehen müsse, dass die Schwere veränderlich sei usw. Helmholtz, Hertz erklären die Anziehung durch „cyklische Bewegungen“ des Aethers. Die „elektromagnetische Lichttheorie“ fasst den Aether als ein continuirliches, reibungsloses, incompressibeles, träges Medium mit in sich zurücklaufenden Dauerbewegungen. Nach Paul du Bois-Reymond ist die Attraction der Quadratur des Kreises vergleichbar; ein Problem ist sie jedenfalls noch immer.

10. Heft. F. Birkner, die Rasseneigenthümlichkeiten als verschiedene Stadien der individuellen Entwickeluug. S. 577. Die sogen. pithekoiden Merkmale finden sich keineswegs blos bei den niedrigsten Menschenrassen, sondern sie sind auf alle Rassen vertheilt. Die Darwinisten erklären sie phylogenetisch, J. Ranke[1]), auf eingehende Forschungen gestützt, ontogenetisch. Was zunächst die Proportionen des Körpers anlangt, so ist langer Rumpf und kurze Extremitäten charakteristisch für die Culturvölker, kurzer Rumpf und lange Extremitäten für die Naturvölker. Nun ist aber auch das kindliche Alter durch relativ kurzen Rumpf und lange Arme und Beine, das reifere Alter durch das umgekehrte Verhältniss ausgezeichnet. Damit steht die Kulturform dem Jugendstadium näher als die Naturform. Als besonders pithekoid und für die Wilden bezeichnend wurde die Prognathie angesehen. Dieselbe ist aber beim Menschen und Thiere ganz verschieden. Bei den Affen und den Thieren überhaupt ist die Schiefzähnigkeit mit gradgestreckter Schädelbasis verbunden, beim Menschen mit winkelig abgeknickter Schädelbasis. Diese Knickung ist aber im kindlichen Alter des Individuums sehr gering und ist da von Orthognathie oder Hyperorthognathie ausgehend mit einer stärker werdenden Prognathie verbunden. (Im Fötalleben ist der Gang umgekehrt.) Also haben sich die prognathen Völker von dem Jugendstadium weiter entfernt als die orthognathen: letztere stellen eine tiefere Entwickelungsstufe dar. Auch die Schädelform der höheren Rassen steht der des kindlichen Alters näher. Das Kindesalter ist charakterisirt durch breite, hohe Schädel, das erwachsene durch lange, niedrige Schädel. Die Breitschädeligkeit (Brachycephalie) steht tiefer als die Delichocephalie. Ferner wölbt sich beim Kinde das Schädeldach bombenartig über der schmalen Basis, später wird die Wölbung dachförmig und die Stirne „fliehend“. Letztere Merkmale finden sich besonders auffallend bei den Australiern, während z. B. die Altbayern eine besonders volle Stirne besitzen. Viele Schädeleigenthümlichkeiten, welche als Rassenmerkmal gelten, rühren von dem Wachs-

[1]) Der Mensch. II. Die Körperproportionen des bayerischen Volkes. Beiträge zur phys. Anthropologie der Bayern.

thum und der Verschiebung des Schläfenmuskels her. Aber auch diese gehören der individuellen Entwickelung an. Somit glaubt Ranke gezeigt zu haben: „Der Gang, welcher von den Schädeln unserer Rasse von der frühesten Kindheit bis zum erwachsenen Alter eingehalten wird, repräsentirt nicht nur alle individuellen Variationen innerhalb unserer Rasse, sondern auch alle als wichtige Rassenmerkmale angegebenen Schädelmodificationen der gesammten Menschheit:“[1]) — **E. Wasmann, Eimers Orthogonesis der Schmetterlinge. S. 614.** Gegenüber der Weismann'schen „Allmacht der Naturzüchtung“ auf Grund einer unbegrenzten Variabilität weist Eimer eine bestimmt gerichtete Entwickelung speciell bei den Schmetterlingen aus constitutionellen Ursachen nach inneren „Wachsthumsgesetzen“ nach. Weismann unterscheidet allerdings jetzt drei einander ergänzende Formen der Selection, die Personal-, die Histonal- und die Germinalselection. Erstere entspringt dem Kampfe der Individuen ums Dasein, die zweite der Gewebe und Organe, die dritte zwischen den kleinsten Theilchen des Keimplasmas; da die beiden letzteren unter dem Einflusse der Personalselection stehen, so erklären sie nicht die Existenz von indifferenten, geschweige denn von schädlichen Merkmalen, ja nicht einmal das erste Auftreten von nützlichen Eigenschaften. Aber immerhin nimmt W. einen supramundanen „Weltmechaniker“, von dem das erste Plasma herrührt, während Eimer mit der Annahme eines ursprünglich ganz indifferenten nach allen Richtungen variabelen Keimplasmas im Zufalle stecken bleibt. Er geht auch zu weit, wenn er alle Anpassung, z. B. auch bei der Mimikrie, leugnet und dafür eine Homöogenesis einführt. Der Einfluss des Lichtes und der Temperatur auf Färbung und Zeichnung wird von E. überschätzt. Die Puppen werden allerdings in ihrer Färbung von den photographischen Lichtwirkungen der Umgebung beeinflusst: von den Schmetterlingen selbst ist dies nicht bekannt. Wärme und Kälte können die Entwickelung der Puppen sehr modificiren. Vanessa-Arten und andere Tagfalter werden durch Wärme den südlichen, durch Kälte den hochnordischen Varietäten ähnlich; aber über die Art geht die Veränderung nicht hinaus. Die inneren Entwickelungsgesetze sind auch da so maasgebend, dass nahe verwandte Arten durch dieselben Temperaturverhältnisse entgegengesetzte Färbung erhalten; z. B. *Vanessa urticae, polychloros* werden durch Wärme heller, *V. io* und *antiopa* dunkler.

11. Heft. M. Maier, Probleme der Astronomie und kosmischen Physik. S. 667. Zur Ermittelung einer Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Schwerkraft hat man die feinsten Beobachtungen mit dem Horizontalpendel angestellt, aber „bis jetzt hat man eine von der Theorie geforderte Verzögerung der mit der Sonne fortschreitenden Bewegung

[1]) Ueber die individ. Variationen im Schädelbau des Menschen. Correspondenzblatt der deutsch. anthrop. Gesellschaft. XXVIII.

des Horizontalpendels nicht nachweisen können. Auch für die Mondwelle konnte eine Verspätung nicht nachgewiesen werden." Uebrigens ist nach den Erfolgen der Faraday-Maxwell'schen elektromagnetischen Lichttheorie Aussicht vorhanden, auch in der Gravitation Bewegungsvorgänge zu erkennen, uad eine mechanisch-kinetische Theorie der Gravitation zu liefern. — **F. Birkner, Die Rasseneigenthümlichkeiten als verschiedene Stadien der individuellen Entwicklung. S. 678.** Das Mongolenauge, welches seine Schiefheit hauptsächlich durch die über den Lidern befindliche Hautfalte erhält, kommt häufig bei europäischen Kindern in drei Abstufungen vor, welche im späteren Alter verschwinden. Also sind die Japaner, Chinesen auf einer mehr kindlichen Stufe des Auges stehen geblieben. Auch die hässliche Nase der Australier (flach, breit, der Rücken tief von oben eingedrückt, die Nasenlochspalten fast parallel mit der Oberlippe) ist eine ständige Eigenschaft unserer Neugeborenen. Auch die angeborenen Eigenthümlichkeiten der Hand niederer Rassen, z. B. Schwimmhaut, hängen ausser der Handbeschäftigung und krankhaften Hemmungen mit dem Alter zusammen. Von der Geburt bis zum 12.-16. Jahre nimmt die Schwimmhaut ab.

12. Heft. B. Tümmler, Wechselfarben in der Thierwelt. S. 736. Haar- und Federthiere legen im Winter ein anderes Kleid an, das in seiner meist hellen Färbung der Winterlandschaft entspricht, und so die Thiere schützt. Fische, Amphibien, Crustaceen wechseln ihre Farbe mit der jeweiligen Umgebung: sie werden heller auf hellem Grunde, dunkler auf dunklem Grunde; am bekanntesten ist in dieser Beziehung das Chamäleon, welches, von zahllosen Feinden bedroht, alle möglichen Farben der Umgebung annehmen kann. Hier wirkt, wie Pouchet nachgewiesen hat, die Umgebung selbst auf die Färbung und zwar durch das Auge. Blinde, geblendete Schollen und Frösche ändern ihre Farbe nicht. Und zwar wirkt der Anblick der farbigen Umgebung durch den sympathischen Nerv auf die Hautpigmentzellen, dieselben erweiternd oder zusammenziehend, wodurch die Färbung entweder am ganzen Körper oder nur an einzelnen Stellen verändert wird. „Beim Rückblick auf die Schutz-, Trutz- und Wechselfarben in der Thierwelt, bei Säugern und Vögeln, bei Fischen, Lurchen und Reptilien, sowie bei dem zahllosen Heere der wehrlosen Insecten tritt uns der eine ideale Gedanke der Schutzfärbung in tausendfacher Variation entgegen, so dass wir unsere Bewunderung, ja unser Staunen, nicht zurückhalten können."

2] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.

Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1898.

13. Bd., 1. Heft. M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. S. 1. Der Vf. verwirft die allzu menschliche Auffassung

der Person des Gottmenschen; nicht Entwickelung, sondern von Anfang an abgeschlossene Vollkommenheit der Person des Gottmenschen verlangt seine Wirksamkeit und sein Werk. — **L. Haas, Moralstatistik und Willensfreiheit. S. 16.** Der Vf. sucht zu beweisen, dass aus der Moralstatistik nicht nur die Determination, sondern die Willensfreiheit sich ergibt. — **J. L. Jansen, Disputatio critica de distinctione „virtuali" inter essentiam et existentiam. S. 41.** „Essentiae existentis conceptus nequit esse fundamentum distinctionis virtualis." — **M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 48.** 1. Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung von H. Bender. 2. Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln von M. Wentscher. 3. Vom Sein, Abriss der Ontologie von C. Braig. 4. Institutiones psychologiae ed. T. Pesch. 5. Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie von Otten. 6. Allgem. Erziehungslehre von R. Hessmann. — **P. Joseph a Leonissa O. M. Cap., Nochmals „Areopagitica:" S. 83.** Während in den früheren Artikeln der Vf. die dogmatische Seite der Dionysiusfrage behandelt, sucht er nun historisch die Echtheit der betr. Schriften nachzuweisen. — **H. Dimmler, Ueber den Begriff der Simultaneität der göttlichen Mitwirkung. S. 107.** Gegen Hontheim und Stentrup.

2. Heft. M. Glossner, Die angebliche Krise der Apologetik. S. 129. Französische Apologeten und in Deutschland Schell und Schanz halten die traditionelle Art der Glaubensvertheidigung nicht mehr für zeitgemäss. Gegen sie vertheidigt Gl. die scholastische Methode. — **Th. Esser, Quaestiones quodlibetales. S. 159.** Ursache und Verursachtes. Omnis causa est nobilior suo effectu. Causa et effectus sunt simul. Causa est prior effectu. Causa non existens non potest operari. Agens nequit operari in distans. Posita causa ponitur effectus. — **M. Grabmann, Die Erlösung der Philosophie durch Christus. S. 185.** Auch die Philosophie ist durch den incarnirten Logos erlöst worden und zwar inbezug auf Aufgabe, Methodik und Wahrheitsgehalt. Der Begriff der Hypostase z. B. ist von Aristoteles noch nicht richtig erfasst worden. — **H. Dimmler, Die Beweisführung für den Probabilismus. S. 194.** Vf. findet die gewöhnliche Begründung des Probabilismus unzutreffend, da sie z. B. auch auf solche Fälle gehe, wo nach gewöhnlicher Annahme der Probabilismus nicht anwendbar ist, wie bei der nothwendigen Erreichung eines nothwendigen Zieles. Vf. schlägt darum Folgendes vor: „Jedes Gesetz verpflichtet nur insoweit, als es seinem Zwecke dient . . . Handelt es sich darum um minder wichtige Gesetze, so wäre es gegen den Zweck desselben, wenn sie auch in Zweifelsfällen verpflichteten; denn Zweck aller Gesetze ist der Nutzen der Gesellschaft. Nun aber würde der Nutzen, der aus Befolgung der zweifelhaften Gesetze entstände, die Last und den Schaden nicht aufwiegen, den diese Befolgung mit sich brächte; ja vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man annimmt, dass

eine solche Befolgung moralisch unmöglich sei." — **R. Schultes, Streiflichter aus Philosophie und Theologie zur Beleuchtung des Fortschrittsproblems. S. 198.** 1. Die philosophischen Grundlagen der Fortschrittsidee. a) Der Fortschritt als Postulat der Menschheit d. h. der menschlichen Natur; b) Gott als Princip des Fortschritts. 2. Die Fortschrittsidee vom Standpunkte und auf dem Gebiete des Uebernatürlichen. a) Der natürliche Fortschritt vom Standpunkte der übernatürlichen Ordnung; b) der Fortschritt auf dem Gebiete des Uebernatürlichen. — **Litterarische Berichte. S. 237. — Litterarische Besprechungen. S. 239.**

3] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1898.

5. Jahrg., 4. Heft. Idealismus und Materialismus in der Geschichte. S. 241. Die beiden Ansichten vom Staate, die reale und die ideale. Gesellschaftliche Apperception. Herbart bemerkt: „Es hat noch nie ein tüchtiger Gesellschaftskenner gelebt, der nicht vielfach aus dem irdischen Gedränge nach oben geblickt hätte, getrieben von der Sehnsucht nach Trost und Hoffnung; denn in der irdischen Geschichte der Völker lässt sich dergleichen nicht erkennen, kaum ahnen. Während man in der niederen Welt die Hand Gottes leicht erkennen kann, ist bei Staaten und Völkern solches nur sehr schwer zu entdecken. Ihre Unordnung gleicht sich nicht so naturgemäss aus wie die Störungen des Planetensystems oder eines organischen Wesens. Staat und Volk sind nur irdische Erscheinungen, die Individuen sind für die Ewigkeit geschaffen. Die Religion setzt das Zeitliche dem Ewigen entgegen. So schneidet sie die Sorgen ab und bringt ganz andere Gefühle hervor, als die des irdischen Lebens." [1])

5. Heft. M. Lobsien, Ueber den Ursprung der Sprache. S. 321. Eine einheitliche Ursprache gibt es nicht, wie Leibniz schlagend gezeigt hat, jedenfalls steht solches nicht mit dem gemeinsamen Ursprunge der Menschheit in nothwendigem Zusammenhange, wie M. Müller dargethan hat. Die Sprachwissenschaft kann hierin wenig leisten, „denn für die Philosophie fängt die Sache eben dort an, wo die historisch-grammatische Wissenschaft aufhört." Der Vf. unterscheidet drei Arten die Psyche bestimmender äusserer Einflüsse: subjective, onomatopoetische und sociale. „Die subjectiven Einflüsse sind wesentlich leiblich bedingt durch sinnliches Wohl- und Wehebefinden allgemeiner Art. Onomatopoetische sind die, welche der heimathlichen Natur entstammen; sociale endlich haben ihren Grund in den Menschen und Thieren der nächsten Umgebung.

[1]) Herbart, I. 281. Einl. und Encyklopädie. § 40.

Darnach gibt es 1. eine subjectiv-onomatopoetische, 2. eine subjectiv-sociale, 3. eine onomatopoetisch-sociale Sprachevolution.

6. Heft. O. Flügel, Richard Rothe als speculativer Theologe. S. 401. Eine zutreffende Kritik des Heidelberger Professors, Verfassers der »Theologischen Ethik«, hat Thilo gegeben. Die speculative Construction seines Gottesbegriffes enthält eine ganze Reihe von Sophismen. Gott soll die „absolute Macht" sein. Um dies zu finden, geht R. von dem Grundbegriffe Gottes: der Unbedingtheit, Absolutheit aus, von welcher alles Nebensächliche auszuschliessen ist. In demselben ist völlige Leere an Actualität, also allgemeine Möglichkeit oder Potenz. Das ist aber absolute Macht, und so kommt man von der absoluten Leere zur „absoluten Fülle des Seins." Durch das sich selbst Unterscheiden setzt sich Gott als wirklich und zugleich sein sich selbst Denken. „Er bestimmt sich sonach zu der neuen Bestimmtheit einerseits des Gesetztseins und anderseits des Gedachtseins — als Reales und Ideelles."

Miscellen und Nachrichten.

Ueber „Entwicklungsmechanik der Organismen“ spricht sich H. Endres in der Real-Encyklopädie der gesammten Heilkunde folgendermaassen aus:[1])

Mit diesem Namen bezeichnet W. Roux, der Begründer methodischer entwicklungsmechanischer Forschung auf dem Gebiete der Zoobiologie, die „Lehre von den Ursachen der organischen Gestaltungen, somit die Lehre von den Ursachen der Entstehung, Erhaltung und Rückbildung dieser Gestaltungen.“ Da alle Gestaltungen der Organismen durch Bewegungen ihrer Theile und Theilchen stattfinden, und da die Lehre von der Bewegung die „Mechanik“ ist, welche ihrerseits die Grundlage für alle physikalischen und auch chemischen Anschauungen bildet, so ist der Name „Entwicklungsmechanik“ für das gestaltende Geschehen der Organismen berechtigt. In dieser Bezeichnung liegt also schon eine Charakteristik ihrer Aufgabe. Diese Aufgabe besteht in dem Zurückführen der organischen Gestaltungen auf die von den Physikern und Chemikern allgemein anerkannten Wirkungsweisen der organischen Gestaltung.

Die organischen Gestaltungsfactoren werden als „einfache Componenten“ in die Entwicklungsmechanik der organischen Gestaltungsvorgänge eingeführt. Consequenterweise bezeichnet dann Roux die specifisch organischen Gestaltungsfactoren als „complexe Componenten“ der organischen Gestaltungsvorgänge. Als solche führt Roux „zunächst die elementaren Zellfunctionen an: die Assimilation, die Dissimilation, die Selbstbewegung der Zellen im allgemeinen, die Selbsttheilung der Zelle als eine bestimmte Coordination von Selbstbewegungen; dazu kommen die typische formale Selbstgestaltung und die qualitative Selbstdifferenzirung als noch höher zusammengesetzte Wirkungen“; ferner z. B. die trophische Wirkung der functionellen Reize, der Cytotropismus und andere Arten der Cytotaxis etc. (vergl. unten).

[1]) Separat-Abdruck aus der Real-Encyklopädie der Gesammten Heilkunde. Encyklopädische Jahrbücher VII. Band. Medicinisch-chirurgisches Handwörterbuch für praktische Aerzte. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Herausgeber: Professor Dr. Albert Eulenburg in Berlin. Verlag: Urban und Schwarzenberg in Wien und Leipzig.

Es stellt sich demnach die Entwicklungsmechanik die Aufgabe, die Fülle der organischen Gestaltungsvorgänge ursächlich zu erforschen, sie auf allgemein vorkommende complexe Componenten zurückzuführen und diese allmählich durch die einfachen Componenten, die dem Gebiete der Physik und der Chemie entnommen sind, verstehen zu lernen. Doch nicht nur die strenge Präcision ihrer Aufgabe charakterisirt ihr Wesen, sondern fast noch mehr ihre Methodik, jene Aufgabe zu lösen. Die Entwickelungsmechanik sucht das organische Gestaltungsgeschehen auf causalanalytischem Wege mit Hilfe des entsprechenden Experimentes zu erforschen.

Die Werthigkeit und deshalb die Existenzberechtigung der Entwicklungsmechanik ergibt sich aus ihrer Leistungsfähigkeit; um über diese, wie über ihre Arbeitsweise ein Urtheil zu gewinnen, betrachten wir vorerst einige ihrer Ergebnisse.

Eine Reihe von Biologen, wie Berthold, Bütschli, Quincke, Rhumbler etc., ist bemüht, die „complexen Componenten" Roux's experimentell auf anorganische Gestaltungsvorgänge direct zurückzuführen. Bütschli stellte aus einem Gemenge von Oel und Pottasche oder Rohrzucker Schaumstructuren dar, die den Structuren des Protoplasmas verschiedener Zellarten optisch vollkommen gleichen. Bütschli und Quincke sahen bei solchen organischen Versuchen Bewegungsformen, die sie mit Lebenserscheinungen zu identificiren geneigt sind.

Dem entgegen warnt Roux an der Hand nachstehender eigener Versuche vor einer vorzeitigen Uebertragung der Ergebnisse anorganischer Versuche auf organisches Gestaltungsgeschehen. Es gelang ihm, die Selbstcopulation zweier Chloroformtropfen in trüber, gesättigter, wässeriger Carbollösung unter den bekannten Radiationserscheinungen zu bewirken, und so eine Parallelerscheinung zur Copulation des männlichen und weiblichen Kernes in der Dottermasse der Eizelle bei der Befruchtung zu demonstriren [G. A. 14].[1]) Weiterhin rief er die typischen, frühesten Furchungsbilder einer Eizelle an einer in alkoholisirtem Wasser schwimmenden und durch den Rand des (Becher-) Glases zusammengehaltenen Oelmasse hervor. — Eine solche, gewissermassen biologische Anwendung des anorganischen Experimentes wird die Entwicklungsmechanik unter vorsichtiger Prüfung ihrer speciellen Anwendbarkeit auf das Organische vor allem als heuristische Methode fructificiren.

Die Entwicklungsmechanik entfaltet ihre experimentelle Thätigkeit natürlich vorzugsweise auf dem Gebiete der organischen Entwicklung. Der Begriff der „Entwicklungsgeschichte" gewann dadurch

[1]) Roux's „Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen", Leipzig 1895, seien hier mit „G. A." citirt; die beigefügte Zahl bedeute die Nummer der jeweils in betracht zu ziehenden Abhandlung.

an Deutlichkeit, dass Roux den Begriff „Vorentwicklung“ aufstellte. Die Vorentwicklung des Individuums ist die Entwicklung der männlichen und weiblichen Keimzelle bis zum Augenblicke der Befruchtung, die phylogenetische Vorentwicklung hingegen befasst sich mit der Entstehung des ersten Organismus der betreffenden Art.

Die vergleichend anatomischen und entwicklungsgeschichtlichen Begriffe der Variation und Vererbung, der Palin- und Caenogenese werden durch das analytische Experiment an Umfang und Inhalt genauer präcisirt werden. Bemerkenswerth sind hier die Versuche Boveri's und Seeliger's, in welchem durch Befruchtung entkernter Seeigeleier mit dem Samen einer anderen Seeigelart Organismen ohne mütterliche Eigenschaften erhalten wurden. Das Gelingen dieser Versuche macht es sehr wahrscheinlich, dass die Zellkernsubstanz der Träger der elterlichen Eigenschaften ist. Der Frage der Variabilität wird durch künstliche Veränderung der äusseren Lebensbedingungen der Organismen (z. B. der Wärme, des Lichtes, der Luft) nähergetreten, wobei, wenn nöthig, auch die statistische Methode zu Hilfe genommen wird (vergl. De Vries, eine „zweigipfelige Variationscurve“). — Darwin's Lehre von der Zuchtwahl erhielt in einem seiner wichtigsten Theile eine tiefere Begründung durch das von Roux (G. A. 4 und 5) gefundene Princip des züchtenden Kampfes der Theile im Organismus und insbesondere durch das Princip der in diesem Kampfe gezüchteten Gewebsqualitäten, welche durch den functionellen Reiz zugleich trophisch erregt werden. Durch diese Principien werden viele Einzelfragen der vergleichenden Anatomie und Entwicklungsgeschichte in ursächlicher Weise beleuchtet, denn sie erklären die Möglichkeit einer „directen functionellen Selbstgestaltung des Zweckmässigen, d. i. Dauerfähigen“.

Von den causal-analytischen Experimenten über Ontogenie beschäftigt sich eine Reihe mit der Ursache und zukünftigen Bedeutung der mit der Befruchtung beginnenden Gestaltungen nach Ort, Zeit, Grösse und Beschaffenheit.

Durch künstliche, localisirte Befruchtung des Froscheies gelang Roux (G. A. 20 und 21) der Nachweis, dass zugleich mit dem Anfang des Befruchtungsvorganges auch schon die Orientirung des späteren Embryos im Ei beginnt. Es ergab sich, dass durch die Eintrittsstelle des Spermakernes in die Eizelle die Schwanzseite des späteren Embryos am Ei bestimmt wird, und dass die polar entgegengesetzte Stelle sich zum embryonalen Kopftheil entwickelt. In dem verticalen Meridian durch die Bewegungsrichtung des Spermakernes entsteht die erste Furchungsebene, und diese fällt mit der Medianebene des Embryos zusammen (vergl. bezüglich letzterer Coincidenz auch Pflüger und Born).

Damit war zugleich die qualitative Verschiedenheit der beiden ersten Furchungszellen erwiesen. Diese Wahrnehmung bestätigte Roux auch

durch seine fundamentalen Anstichversuche (G. A. 22). Wurde eine der beiden Furchungszellen des erstgefruchteten Froscheies durch Anstich mit der heissen Nadel getödtet, so entwickelte sich aus der anderen anhaftenden, unverletzten Furchungszelle meistens ein typischer, seitlicher Halbembryo (eventuell ein Hemiembryo anterior) [vergl. auch Endres und Walter]. Dieser Hemiembryo lateralis ergänzte sich erst secundär durch Organisation der todten Eihälfte zu einem ganzen Embryo von normaler Grösse. Die Anstichversuche gewannen noch mehr Interesse durch nachfolgenden Umstand. Wurde durch Driesch, Morgan u. A. die eine der beiden ersten Zellen entfernt, so nahm die unverletzte halbkugelige Zelle Kugelform an; aus ihr entwickelte sich ein ganzer Embryo von halber Grösse: ein „Mikroholoblast" (Roux). Aus diesen Ergebnissen folgt mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit, dass für die Enstehung von Ganz- oder Halbbildungen aus den isolirten beiden ersten Blastomeren verschiedener Thiereier die Anordnung der Theile des Zellinnern, sowie die Zellgestalt maasgebend ist (Roux). Bleibt die ursprüngliche Dotteranordnung trotz Isolation gewahrt, so entstehen Halbgebilde; folgt aber der Isolation eine Umordnung des Zellinhaltes, so entwickeln sich von vornherein Ganzgebilde (wie z. B. in den Versuchen von H. Driesch und T. H. Morgan). Hierin liegt auch die Ursache, weshalb O. Schultze bei Versuchen am erstgefruchteten Froschei Doppelmisbildungen erhielt. Durch wagrechte Compression der Eier wurde der Bildungsdotter beider Furchungszellen unvollständig isolirt, und durch die gleich nachfolgende Drehung um 180° wurde die Isolation der beiden Bildungsdotter durch Zwischenlagerung von Nahrungsdotter vervollständigt, und zugleich in jeder Zelle eine Umordnung der Dottermassen veranlasst.

Roux (G. A. 23) vervollständigte seine Versuche über die Orientirung des Embryos im Ei noch weiter. Er zeigte durch Compressionsversuche am Froschei, dass das Material der Medullarplatte des Embryos am gefurchteten Ei rings am Aequator der pigmentirten oberen Hälfte zu suchen ist, und dass dieses Material von hier im Laufe der Gastrulation bilateral-symmetrisch auf die untere helle Hälfte überwandert.

Es gibt fernerhin eine Reihe von entwicklungsmechanischen Versuchen, aus denen hervorgeht, dass die Entwicklung eines jeden Organismus inbezug auf äussere Verhältnisse (Wasser, Luft, Wärme, Licht) eine ganz bestimmte „abhängige Differenzirung" ist. Nach C. Herbst's Untersuchungen entwickeln sich Seeigeleier in Na Cl-, Li Cl-. Ba Cl- (etc.) Lösung zu Misbildungen, die dem Concentrationsgrad der Salzlösung entsprechen und nach der Art des verwendeten Salzes typisch verschieden gestaltet sind. Dies ist zugleich ein Beispiel für Versuche über Variabilität auf Grund von Correlationen, die im Organismus

„züchtende Theilauslese“ bewirken. Die Gestalt der Blutgefässe entsteht, wie Roux (G. A. 1) fand, in Abhängigkeit von der hydrodynamischen Gestalt des Blutstrahles, das ist nichts Anderes als „abhängige Differenzirung“ mit „functioneller Anpassung“. Wenn wir weiterhin sehen, dass sich die Form des Gehirns in Abhängigkeit von der Bildung der vorderen Amnionkappe, des neuro-pialen Gefässnetzes und des knöchernen Schädels entwickelt, so tritt uns hier eine Combination von differenzirenden Correlationen entgegen, unter welchen die „mechanische Massencorrelation“ (Roux. G. A. 4) im Vordergrund steht (vergl. auch v. Heukelom, „Encephalocele“). — Wenn sich hingegen, wie oben dargestellt, die unverletzte Zelle der beiden ersten Furchungszellen des Froscheies zum Hemiembryo entwickelt, so ist das ein sprechendes Beispiel dafür, dass jede der beiden ersten Furchungszellen inbezug auf das Ganze des Froscheies in hohem Grade die Fähigkeit der „Selbstdifferenzirung“ (Roux) besitzt.

In den vorstehenden Beispielen entwicklungsmechanischer Ergebnisse liegt noch Folgendes bewiesen. Die Ursachen der den Organismus typisch, d. h. der Species entsprechend gestaltenen Wirkungen sind von vornherein im befruchtenden Ei nach Qualität und Quantität bestimmt gelegen, woneben die ausserhalb des Organismus befindlichen Gestaltungsursachen an zweiter Stelle als indirecte in betracht kommen. Diese kann man auch als äussere und allgemeine Entwicklungsbedingungen, jene aber als innere und specifische bezeichnen.

Eine weitere Art der ontogenetischen Versuche betrifft die causalanalytische Erforschung der gestaltenden Eigenschaften und Beziehungen der Zellen im frühembryonalen Organismus.

Durch Versuche an isolirten Zellen der Frosch-Morula, -Blastula etc. entdeckte Roux folgende fundamentalen Vorgänge „Cytotaxis“ (Selbstordnung der Zellen unter sich), „Cytotropismus“ (active, gegenseitige Annäherung an oder Entfernung getrennter Furchungszellen von einander), „Cytarme“ (flächenhafte Zusammenfügung der Furchungszellen), „Cytochorismus“ (Selbsttrennung der Furchungszellen) und „Cytolisthesis“ (Zellgleiten).

Die bisher erwähnten Ergebnisse der entwicklungsmechanischen Forschungsweise beleuchten causal-analytisch die erste entwicklungsgeschichtliche Periode des Organismus, die Periode der selbständigen ersten Anlage und Entwicklung der Organe. Ihr folgt die Periode des Antheils der Ausübung der Function an der weiteren Ausgestaltung und schliesslich die „Periode rein functionellen Lebens“, innerhalb deren zur weiteren Ausgestaltung und in geringerem Maasse auch zur blosen Erhaltung des Gestalteten die Functionirung oder die functionelle Reizung der Organe nöthig ist. (Roux, G. A. 4).

Ausser der Function als „morphologische functionelle Anpassung“ (Roux) ist noch die Regeneration als wichtige Gestaltungscomponente namhaft zu machen. Zur Erläuterung folge ein Beispiel, das den Untersuchungen Jul. Wolff's, Köster's, Roux's u. A. entlehnt ist. Ein seiner Function genau entsprechend architektonisch aufgebauter Knochen sei fracturirt; danach bildet sich durch Regeneration ein Ueberschuss von knochenbildendem Gewebe: ein Callus, der beide Bruchenden verbindend fixirt. Der geheilte Knochen wird wieder in Gebrauch genommen. Ist die Knochenform wieder die frühere geworden, also auch die auf's neue ausgeübte Function der ursprünglichen gleich, so wird aus der groben Callusmasse durch functionelle Anpassung die ursprüngliche Knochenstructur selbst bezüglich der feinen Spongiosatheilchen wieder herausgearbeitet. Wenn hingegen die Inanspruchnahme des Knochens nach der Fractur durch schiefe Stellung beider zusammengeheilter Theile zu einander von der ursprünglichen verschieden ist, so wird nicht nur der Callus, sondern auch jeder andere durch die schief geheilte Fractur statisch in anderer Weise gebrauchte Theil des Skelettes der neuen Functionsweise entsprechend umgestaltet. Ein weiteres Beispiel bieten hier die osteoplastischen Vorgänge bei knöchernen Gelenkankylosen dar (Roux, G. A. 9). Bei diesen Vorgängen spielt sich im wesentlichen dasselbe functionelle Gestaltungsgeschehen ab, das nach Roux's Theorie auch bei der Activitätshypertrophie und der Inactivitätsatrophie, sowie ferner bei den functionell gestaltenden Correlationen der Organe vor sich geht.

Das ganze Wesen der Entwicklungsmechanik, wie es sich aus der kurzen Betrachtung ihrer Aufgabe und der erwähnten Ergebnisse darstellt, ist dazu angethan, die Wissenschaftszweige der pflanzlichen und thierischen Gestaltungen zu fördern. Des beschränkten Raumes wegen sei hier nur des Einflusses der Entwicklungsmechanik auf die Physiologie und Pathologie thierischer Gestaltungen und der sich hier anschliessenden klinischen Wissenschaften kurz gedacht. Besieht man sich die Arbeitsprobleme der Physiologie, so findet man, dass sie die gestaltende Bedeutung der Lebensvorgänge im Organismus überhaupt kaum berücksichtigt, selbst nicht die von Roux als „functionelle Anpassung“ bezeichnete formbildende Wirkung der functionellen Leistungen der Organe, Organtheile, Gewebe und Zellen. Für die ursächliche Ableitung dieser Leistungen bietet die Entwicklungsmechanik bereits manches Paradigma, wie z. B. in den Untersuchungen über die Anpassung der Gestalt der Blutgefässe an die hydrodynamische Form des Blutstrahles, der Knochenstructur an neue Arten der Beanspruchung des Knochens.[1])

[1]) Vergl. den Artikel „Functionelle Anpassung“ im Jahrg. 1894 der Encyklopäd. Jahrbücher.

Entwicklungsmechanische Untersuchungen über die postembryonalen Gestaltungscomponenten der Function und der Regeneration sind es, die dem causalen Streben der Pathologie und der klinischen Wissenschaften oft wichtige Lücken ausfüllen. Von diesen Wissenschaften scheinen jene der Entwicklungsmechanik besonders nahe zu stehen, die sich an erster Stelle mit makroskopischen Deformationen, im besonderen des Skeletsystems befassen, wie z. B. die Gynäkologie, die Chirurgie, vor allem die Orthopädie und speciell die „functionelle Orthopädie“ (Roux).

Besondere Schwierigkeiten entstehen für Pathologie und klinische Wissenschaften dort, wo es sich um die causale Deutung congenitaler abnormer, makroskopischer wie mikroskopischer Gestaltungen handelt. Denn der Organismus der Säuger, mit dem sich ja die genannten Wissenschaften befassen, ist während des intrauterinen Lebens experimentellen Eingriffen nur wenig zugänglich. Hier also bewährt sich besonders deutlich die Vielseitigkeit der Entwicklungsmechanik, die alle Organismen in den Kreis ihrer Verwendung zieht. Versuche an niederen Vertebraten, wie auch an Avertebraten sind, wie wir oben sahen, imstande, die Genese, z. B. eines Acardiacus (cfr. Hemiembryo), einer Mikrosomie (cfr. Mikroholoblast) und eines Monstrum duplex (cfr. Doppelmisbildung, O. Schultze, und J. Löb) dem Verständniss näher zu bringen. In der Asyntaxia medullaris (Roux) lernen wir am Froschei eine künstliche Parallelerscheinung der Kranio-Rhachischisis mit ihren verschiedenen Graden kennen. Den mannigfachen Zug- und Druckdeformationen des Embryos infolge amniotischer Verwachsungen und Strangbildungen können zur Erklärung gleichfalls entwicklungsmechanische Versuchsergebnisse an die Seite gestellt werden, so z. B. der natürlichen „fötalen Amputation“ die künstliche durch Abschnürung nnd der congenitalen „Polydaktylie“ eine künstliche durch Spaltung eines Extremitätentheiles (D. Barfurth, Tornier). Die entwicklungsmechanisch begründete Lehre von den Extra- und Intraovaten (Dislocation von Eitheilen über die Oberfläche des Eiganzen oder Dislocation von Zellen oder Kernen innerhalb des cellulirten Eies — Roux [G. A. 24,] Barfurth, Endres) vermag die Frage der congenitalen Tumoren und der Tumorenkeime zu beleuchten.

Doch stehen auch jene Theile der Pathologie und der klinischen Wissenschaften, die sich mit mikroskopischen Gewebs- und Zelldeformationen befassen, in enger Beziehung zur Entwicklungsmechanik, denn diese beschäftigt sich natürlich auch mit dem cellulären Gestaltungsgeschehen.

Man vergleiche die experimentellen Untersuchungen über die gestaltende Wirkungsweise der „complexen“ und weiterhin der „einfachen Componenten“ im einzelligen Organismus und in den einzelnen

Zellen sowie im Zellverbande (Beispiele bieten hier die Untersuchungen über die „Cytotaxis“, über den Einfluss eines chemisch veränderten Mediums auf die Gestaltung der Zelle, über den Einfluss der Schwerkraft auf die Entwicklung des Organismus etc.). An dieser Stelle kann auch der congenital abnormen Gewebe und Zellen gedacht werden, die in ihrer Abnormität Träger der sogenannten Disposition zu constitutionellen Krankheiten sind. Hierüber werden vielleicht die entwicklungsmechanischen Versuche über Vererbung und Anpassung Aufklärung bringen. Eine Fülle von neuen, interessanten Gesichtspunkten liefern die mikroskopischen Untersuchungen, die Born an seinen verwachsenen Amphibienlarven anstellte.

Bei allen bis jetzt angeführten Fällen zeigte es sich, dass die Entwicklungsmechanik an dem Zustandekommen und Gedeihen einer „vergleichenden Pathologie“ wesentlichen Antheil hat und haben wird.

Fragt man sich nun nach der Ursache der in vorstehenden Zeilen dargelegten hohen Leistungsfähigkeit der Entwicklungsmechanik, so muss an erster Stelle ihre Vielseitigkeit namhaft gemacht werden. Es ist dies einerseits die Vielseitigkeit der Entwicklungsmechanik in der planmässigen Ausnützung aller intellectuellen, wie instrumentellen wissenschaftlichen Hilfsmittel und andererseits ihre Allseitigkeit, mit der sie zielbewusst alle pflanzlichen und thierischen Organismen zur causal-analytischen experimentellen Behandlung ihrer Probleme heranzieht.

Den planmässigen, entwicklungsmechanischen Versuchen liegen die ausserhalb des Organismus gelegenen einfachen Componenten der vom Typus abändernd gestaltenden Wirkungsweisen (Schwerkraft, Temperaturverhältnisse etc.) als variable Grössen, die dem Experimentator direct zugänglich sind, zugrunde. Durch Variation oder durch Aufhebung einzelner derselben sucht sie die im Organismus direct und typisch gestaltenden Componenten abzuändern, beziehungsweise aufzuheben (z. B. durch quantitative und qualitative Variation des den Organismus umgebenden Mediums, Verminderung oder Aufhebung der O-Zufuhr etc.). Sie bewirkt auf diese Weise eine ungemein mannigfaltige Variation der „complexen Componenten“ des Gestaltungsgeschehens. Auf diese Weise vermag die Entwicklungsmechanik eine und dieselbe Frage von mehreren, sehr verschiedenen Seiten experimentell in Angriff zu nehmen.

Man sucht hierbei nach dem von Roux aufgestellten analytischen Arbeitsschema von den complexen Gestaltungscomponenten eines zu erforschenden Gestaltungsvorganges erst deren zeitliches (Anfang, Geschwindigkeit, Ende) und räumliches (Ort, Richtung) Verhalten klarzulegen, ehe man an die Frage nach der specifischen Beschaffenheit (Qualität) derselben herantritt.

Bei allen diesen Versuchen ist sie bestrebt, die zahlreichen Gestaltungen auf ihre ursächlichen „beständigen Wirkungsweisen“ von erst beschränkter und diese unter steter Verminderung ihrer Zahl auf „beständige Wirkungsweisen“ von immer allgemeinerer und schliesslich allgemeinster Bedeutung zurückzuführen. Die Entwicklungsmechanik hat bei der Durchführung des soeben kurz dargestellten allgemeinen Arbeitsplanes die schärfste Kritik in der Auffassung von der Natur und Werthigkeit der Ursachen im allgemeinen und der Ursachen des organischen Geschehens im besonderen zu üben. Dies aber setzt voraus, dass sie mit den allgemein anerkannten theoretischen Ergebnissen der Physik und Chemie in engster Fühlung steht. —

Wir glauben auf Grund der in den vorstehenden allgemein orientirenden Zeilen niedergelegten und auf Grund vieler anderer bezüglicher, wegen Raummangels hier nicht wiedergegebener Thatsachen sagen zu dürfen: Die Entwicklungsmechanik wird durch ihre Arbeitsweise das durch sichere Ergebnisse gekennzeichnete Voranschreiten der Gestaltungswissenschaften in hohem Maasse beschleunigen. — Insofern diese Entwicklungsmechanik dazu verwendet wird, die Lebenserscheinungen durch mechanische Kräfte zu erklären und den darwinistischen Kampf ums Dasein auch in das Innere des lebendigen Organismus zu verpflanzen, haben wir ihr in der Schrift „Der Mensch“ entgegentreten müssen.

Anwendung des Auslösungsbegriffes in der medicinischen Wissenschaft. Im Jahrgange 1897 dieses Jahrbuches hat Einsender dieses über den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntniss einen Artikel veröffentlicht, worin auch der Zusammenhang der Auslösungsvorgänge mit der specifischen Sinnesenergie in betracht gezogen wurde. Nun bringen die vor kurzem erschienenen Verhandlungen der „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Aerzte“ im gedruckten Berichte über die vom 19-24. September 1898 abgehaltene Versammlung zu Düsseldorf (I. Theil. Allgemeine Sitzungen) einen Vortrag von Friedr. Martius über „Krankheitsursachen und Krankheitsanlage“, worin der Begriff der Auslösung bei der Besprechung von Krankheitsvorgängen in so ausgedehnter Weise angewendet wird, dass derselbe fast auf jeder Seite des Vortrages wiederkehrt; auch wird dieser Begriff hier ebenfalls mit dem der specifischen Energie und der Specifität überhaupt in Verbindung gesetzt. Mit Bezug auf die bekannte Thatsache, dass viele Krankheiten durch Mikroorganismen (Bacillen) erregt werden, wird in dem bezeichneten Vortrage mit Nachdruck hervorgehoben: „Ein Mikroorganismus wird erst dann und dadurch pathogen, dass er in einem anderen Organismus einen krankhaften Vorgang auslöst. Ob das geschieht, hängt aber begreiflicherweise ebenso von der Natur des anderen

Organismus ab, wie von ihm selbst (nämlich dem Mikroorganismus)." Der Vortragende führt Thatsachen an, welche zeigen, dass das Specifische oder Typische eines biologischen Vorganges nicht einseitig in den auslösenden Momenten, sondern ebenso sehr in der inneren Einrichtung des Substrates, an dem der Vorgang sich abspielt, liege.

Mit dem Begriffe der Energie wird die Auslösung von Krankheitsvorgängen in Beziehung gesetzt, indem es heisst: „Auch die Krankheit ist ein Vorgang, der an einem mit Energie begabten Stoffe, dem Protoplasma, abläuft. Ist das richtig, so muss auch hier das auslösende Moment unterschieden werden von dem Spiele der sich umsetzenden Kräfte. Dieses letztere ist die eigentliche Krankheit. Das auslösende Moment ist nichts anderes als die früher sogen. äussere Krankheitsursache." Aus dieser Anwendung des Auslösungsbegriffes auf Infectionskrankheiten wird dann die Folgerung gezogen, dass es verfehlt ist, wenn man das Geheimniss der specifischen Natur der Infectionskrankheiten lediglich in den specifischen Eigenschaften der Bacterien sucht.

Der bei mechanischen Auslösungen, z. B. Explosionen, oft vorkommende Umstand, dass die auslösende Ursache im Verhältnisse zum ausgelösten Vorgange recht minimal ist, findet sich gerade bei der Auslösung von Krankheiten durch Mikroorganismen wiederum vor.

In diese rein medicinischen Ausführungen über Auslösung von Krankheitsprocessen, welche ein Beleg sind für die vielseitige Anwendbarkeit des Auslösungsbegriffes, hat der Vortragende auch philosophische Reflexionen über den Begriff der Ursache und dessen Anwendung in der medicinischen Wissenschaft eingeflochten, wobei Aeusserungen vorkommen, denen Referent nicht wohl beistimmen kann. So wird der natürliche Trieb der Menschen, bei Erkrankungen nach einer bestimmten Ursache der Krankheit zu fragen oder solche anzunehmen, als ein von den Urvätern ererbter Fetischismus bezeichnet (S. 93), und auf derselben Seite heisst es: „Im Begriffe der Ursache ist es gelegen, dass ihre Wirkung mit Nothwendigkeit eintritt." Dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit genommen aus zwei Gründen unrichtig: erstens weil es Ursachen gibt, welche mit Freiheit wirken (der freie Wille Gottes und der Menschen), sodann, weil auch bei den physischen Ursachen, die allerdings mit Nothwendigkeit wirken, das wirkliche Eintreten der Wirkung noch von einer Bedingung abhängig sein kann.

Wenn daher Maeh, wie der Vortragende erwähnt, die Hoffnung ausspricht, dass die zukünftige Naturwissenschaft die Begriffe Ursache und Wirkung, die wohl nicht für ihn allein einen starken Zug zum Fetischismus hätten, ihrer formalen Unklarheit wegen ganz beseitigen werde, so können wir diese Hoffnung nicht theilen. (F. X. Pfeifer.)

Der Begriff des sittlich Guten.

Von Prof. Vict. Cathrein S. J. in Valkenburg.

(Schluss.)

II.

Wollen wir kurz die Ansicht des hl. Thomas über Gut und Bös im Zusammenhange mit seiner ganzen Weltanschauung darstellen, so gelangen wir zu folgendem Ergebniss.

Die Offenbarung und Verherrlichung der Güte und Vollkommenheit Gottes ist der letzte und höchste Zweck aller Geschöpfe. Der Schöpfer muss wollen, dass die Geschöpfe diesem Ziele zustreben, und deshalb muss er sie auf dieses Ziel hinordnen und hinbewegen. Diese Hinbewegung geschieht durch die Natur der Dinge selbst. Gott bewegt die Geschöpfe nicht blos durch äusseren Antrieb, wie der Schütze den Pfeil, sondern innerlich durch die Natur selbst, bezw. die in die Natur hineingelegten Neigungen und Triebe. Jedes Ding strebt also durch die ihm von Gott verliehene Natur zu dem ihm von der Vorsehung gesteckten Ziele. Und weil alle Dinge von Gott ausgehen insofern er gut ist, haben alle Geschöpfe die Richtung auf das Gute nach Maasgabe ihrer Natur (*secundum modum suum*). Diese Hinbewegung auf das Gute ist aber in Wirklichkeit eine Annäherung an Gott, so dass also gewissermaassen ein Kreislauf in den Geschöpfen stattfindet, indem sie von Gott ausgehen und zu ihm wieder hinstreben.

Dieser Kreislauf bleibt in einigen Geschöpfen unvollendet, nämlich in jenen, die nicht bestimmt sind, das erste Gut selbst, von dem sie ausgegangen, zu erreichen, sondern blos zu einer gewissen Aehnlichkeit mit ihm zu gelangen. Nur die vernunftbegabten Geschöpfe vollenden den Kreislauf, indem sie bis zum ersten Princip selbst gelangen; denn nur sie können Gott selbst durch Erkenntniss und Liebe er-

reichen, worin ihre Glückseligkeit besteht. Und wie deshalb jedes Ding von Natur aus sein Gut, so erstrebt jedes vernunftbegabte Geschöpf von Natur aus seine Glückseligkeit.[1])

Aber nicht blos das Ziel, auch die Art und Weise, wie die Dinge demselben zustreben, richtet sich nach der Natur der Dinge. Die vernunftlosen Geschöpfe werden mit Nothwendigkeit durch angeborene Triebe zu ihrem Ziele hinbewegt. Sie sind durch ihre Natur zu einem bestimmten Handeln genöthigt und werden also zum Ziele eher hingetrieben als dass sie sich selbstthätig zu demselben hinbewegen. Die Vernunftwesen dagegen sollen frei und selbstthätig ihrem Ziele zustreben. Zwar ist auch ihnen der Trieb nach der vollkommenen Glückseligkeit im allgemeinen angeboren und nothwendig. Aber sie haben es in ihrer Gewalt, das vollkommene Glück nicht dort zu suchen, wo es allein zu finden ist, und nicht in der rechten Weise.[2])

Welches ist nun der wahre Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit? Gott, das unendliche Gut selbst. Und woher wissen wir das innerhalb der natürlichen Ordnung? Aus der Natur des Menschen. Das eigentliche Strebevermögen des Menschen (*appetitus*

---

[1]) *In* 4. *dist.* 49. q. 1. a. 3. sol. 1.: „Unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo in quantum bonus est...., ideo omnia creata secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam eius similitudinem qualemcunque, non perfecte habent circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem; in qua assecutione beatitudo eorum consistit... Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit." — [2]) *De verit.* q. 22. a. 7. u. besond. *In* 4. *dist.* 49. q. 1. a. 3. sol. 4. ad 5.: „Ad hoc quod voluntas sit recta duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est...., et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum: sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem."

humanus) ist der Wille[1]), dessen Gegenstand alles Gute ist, und der deshalb nur durch einen Gegenstand befriedigt werden kann, der alles Gute in sich enthält.

Diese Glückseligkeit kann der Mensch in diesem Leben nicht erreichen, sie soll ihm in einem besseren Jenseits zu theil werden. Er hat deshalb in diesem Leben die Aufgabe, sich auf die ewige Glückseligkeit vorzubereiten. Wenn man das Leben als Ganzes betrachtet, so kann man nach dem bisher Gesagten richtig behaupten, die Norm desselben sei das Endziel: die ewige Seligkeit im Jenseits. Der Mensch soll sich in diesem Leben auf den Himmel vorbereiten, sich desselben würdig machen oder ihn verdienen. Wodurch? Dadurch, dass er sich Gott unterwirft, seinen Willen erfüllt, ihm dient. Und was verlangt der Wille Gottes von uns? Dass wir das Gute thun und das Böse meiden, soweit wir es können.

Aber welche Handlungen sind gut? Man kann auf diese Frage nicht antworten: diejenigen, welche den Menschen zur ewigen Seligkeit führen oder welche Gott von uns verlangt. Denn das ist ja gerade die Frage, welche Handlungen Gott von uns verlange oder welche Handlungen zur ewigen Seligkeit führen. Gottes Weisheit verlangt, wie der hl. Thomas ausführt, dass er den Menschen nicht ohne dessen Mitwirkung zur Seligkeit führe, und diese Mitwirkung besteht in den verdienstlichen Werken.[2]) Es besteht ja auch zwischen den guten Handlungen, z. B. einem Act der Barmherzigkeit oder der Mässigkeit, und der Seligkeit kein physischer Zusammenhang; es kann also nur von einem moralischen Zusammenhang die Rede sein, insofern die guten Handlungen verdienstlich sind für den Himmel.

Man kann auch nicht antworten: diejenigen Handlungen sind gut, welche Gott verherrlichen. Denn es kehrt gleich die Frage wieder, welche Handlungen verherrlichen Gott und welche nicht? Und verlangt Gott alle Handlungen, die ihn verherrlichen? Und wenn nicht, welche verlangt er?

Ebensowenig kann man antworten: diejenigen Handlungen sind gut, welche uns Gott gebietet oder, welche dem Willen Gottes entsprechen. Gewiss, die allgemeine Wahrheit ist unzweifelhaft: wir sind hier auf Erden, um Gott zu dienen, oder seinen Willen zu erfüllen. Aber wenn ich wissen will, welche Handlungen gut oder

[1]) 1. 2. q. 2. a. 8. — [2]) 1. 2. q. 5. a. 7.: „Homines consequuntur ipsam (beatitudinem) multis motibus operationum, quae merita dicuntur“ Vgl. ibid. ad 2. Die Seligkeit ist „praemium virtutis“ 1. 2. q. 2. a. 2 ad 1.; q. 114. a. 1. et 2.

bös sind, so kann mir der Wille Gottes nicht als Richtschnur dienen. Denn in sich selbst ist mir dieser Wille unbekannt. Thatsächlich nimmt ja auch Prof. Mausbach die Hinordnung der menschlichen Handlungen auf das letzte Ziel als Norm zu Hilfe, an der wir den Willen Gottes erkennen sollen. Aber dass dies verfehlt ist, haben wir schon gezeigt.

Welches ist also die Norm des Guten für den Menschen? Keine andere als seine eigene Natur. Jedes Ding strebt nach dem seiner Natur entsprechenden Guten, wie wir oben aus Thomas nachgewiesen.[1]) Sollte es beim Menschen anders sein? Wie wir aus der Natur des Menschen schliessen, dass er zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt ist, so können wir aus seiner Natur erkennen, was ihm gut oder bös ist. Der Unterschied zwischen den erkennenden und den nicht erkennenden Wesen besteht nur darin, dass die ersteren durch blinden Naturzwang zu dem ihnen convenirenden Guten hingetrieben werden[2]), die letzteren dagegen irgendwie zu erkennen vermögen, was ihnen gut sei. Der Mensch insbesondere vermag durch die Vernunft zu erkennen, was ihm als Menschen gut ist. So lange das Kind noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, erkennt es blos mit den Sinnen wie das Thier, was seinem sinnlichen Theil zusagt. Sobald aber die Vernunft erwacht, und das Kind irgendwie erkennt, dass es mehr ist als ein bloses Thier, erfasst es auch, was ihm als Menschen gut und böse sei: „quae sint bona humana“[3]), oder „quae sunt bona hominis“, oder „bona sibi.“[4]) Und je weiter es durch eigenes Nachdenken oder durch fremde Belehrung voranschreitet in der Erkenntniss seiner Natur und seiner Beziehungen zu anderen Wesen, insbesondere zu seinem Schöpfer und Endziel, um so allseitiger und tiefer wird es die sittliche Ordnung erkennen. Aber damit das Kind den Begriff des Guten und Bösen sich bilde, ist keineswegs erfordert, dass es bis zur Erkenntniss eines höchsten Zweckes vorgedrungen sei und wisse, was mit diesem Zweck übereinstimmt oder nicht übereinstimmt.

Wie ist es aber zu verstehen, dass der hl. Thomas das sittlich Gute im Unterschied zum Nützlichen und Angenehmen „bonum se-

---

[1]) „Unicuique bonum est quod est sibi connaturale et proportionatum“ 1. 2. q. 27. a. 1.; vgl. oben S. 25. — [2]) „Res naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam“ 1. 2. q. 26. a. 1. — [3]) Vgl. oben S. 24 die Stelle aus 1. 2. q. 94. a. 2. — [4]) *In* 2. *dist.* 40. q. 1. a. 5. ad 3. et ad 6.

cundum rationem" nennt, oder „bonum quod est conveniens secundum rationem" oder „quod convenit ordini rationis"? Soll damit vielleicht blos gesagt sein: sittlich gut ist, was die Vernunft für gut erklärt? Keineswegs. Allerdings ist es die Vernunft, die uns sagt, was gut und bös sei. Aber ist vielleicht etwas deshalb gut, weil die Vernunft es uns sagt? Nein, sondern umgekehrt: die Vernunft erklärt etwas für gut, weil es in sich so ist. Es kann freilich ein Irrthum vorkommen, indem die Vernunft sich durch den Schein täuschen lässt und fälschlich für gut erklärt, was in Wirklichkeit nicht gut ist. Aber das ist zufällig. An und für sich richtet sich das Urtheil nach der Sache. Deshalb sagt der hl. Thomas ausdrücklich: „Voluntas dependet a ratione eo modo quo dependet ab obiecto". Was eigentlich den Willen anzieht, ist das gute Object, aber nothwendige Bedingung ist, dass die Vernunft es erkenne und dem Willen vorstelle „Bonitas voluntatis proprie ab obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem." [1])

Gerade daraus, dass der Mensch von der Vorsehung die natürliche Urtheilskraft der Vernunft als Princip der ihm eigenthümlichen Thätigkeiten empfangen hat, schliesst der hl. Thomas, es gebe Handlungen, die von Natur aus, nicht erst infolge eines Gesetzes dem Menschen angemessen und gut seien. Denn die natürlichen Principien seien auf das gerichtet, was zur Natur gehöre.[2])

Er führt dann dieses im einzelnen aus. Wir wollen das Wesentlichste aus diesen Ausführungen hier mittheilen, weil dieselben keinen vernünftigen Zweifel übrig lassen, was Thomas unter Gut und Bös versteht. Der Hauptgrundsatz und Hauptbeweis ist der folgende:

„Für alle, die eine festbestimmte Natur haben, muss es auch einige bestimmte Thätigkeiten geben, die ihrer Natur entsprechen. Denn die eigenthümliche Thätigkeit eines jeden Dinges richtet sich nach seiner Natur. Nun ist aber offenbar die Natur der Menschen eine festbestimmte. Also muss es einige Thätigkeiten geben, die aus sich dem Menschen angemessen sind." [3])

[1]) 1. 2. q. 19. a. 3.; vgl. 1. 2. q. 27. a. 2. — [2]) *Cont. Gent.* III, 129: „Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis, ut principium propriarum operationum; naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae." — [3]) L. c.: „Quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniunt; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes."

Diesen allgemeinen Grundsatz führt dann der hl. Thomas im Folgenden näher aus, indem er die ganze menschliche Natur mit allen ihren Theilen und allen ihren Beziehungen zu sich und anderen Wesen betrachtet.

Zuerst betrachtet er den Menschen in seinem Verhältniss zu den Mitmenschen und leitet daraus die Pflichten gegen den Nächsten, insbesondere die der Gerechtigkeit ab. Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen; folglich ist ihm auch alles von Natur angemessen, was zum Leben in der menschlichen Gesellschaft nothwendig ist; dazu gehört, dass man jedem das Seinige gebe, kein Unrecht thue u. dergl.[1])

Dann berücksichtigt er den Menschen in seinem Verhältniss zu den äusseren vernunftlosen Dingen. Der Mensch ist von Natur aus auf den Gebrauch der äusseren Güter angewiesen, die ihm zu seinem Leben nöthig sind. Es gibt aber ein bestimmtes Maas, nach dem ihm dieser Gebrauch angemessen ist. Ueberschreitet er dieses Maas, so wird ihm der Gebrauch schädlich, wie z. B. aus dem übermässigem Genuss von Speisen erhellt. Deshalb sind ihm einige Handlungen von Natur aus convenirend, andere aber nicht.[2])

Weiterhin erwägt er das Verhältniss des Menschen zu sich selbst. Nach der natürlichen Ordnung ist der Leib für die Seele da, und die unteren Kräfte der Seele für die höheren. Was aber zum Nutzen eines anderen da ist, soll diesem helfen, nicht dasselbe hindern. Deshalb ist es dem Menschen natürlich angemessen, den Leib und die niederen Seelenkräfte so zu pflegen, dass die Thätigkeit der Vernunft und ihr Gut nicht nur nicht gehindert, sondern vielmehr unterstützt wird. Geschieht das Gegentheil, so ist das von Natur aus verkehrt. Deshalb sind unmässige Ess- und Trinkgelage

[1]) L. c.: „Cuicunque est aliquid naturale, opportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest, natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod est animal sociale; quod ex hoc ostenditur quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere“ — [2]) L. c.: „Supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.“

und die ungeregelte Befriedigung der Geschlechtslust, durch welche die Thätigkeit der Vernunft gehindert und den Leidenschaften untergeordnet wird, von Natur aus schlecht.

Endlich kommt das Verhältniss des Menschen zu seinem natürlichen Endziel inbetracht. Einem jeden entspricht von Natur aus alles das, wodurch es seinem natürlichen Ziele zustrebt, und ist das Gegentheil hiervon von Natur aus unangemessen. Nun ist aber Gott das der Natur entsprechende Ziel des Menschen. Deshalb ist dem Menschen von Natur aus alles gut, was ihn zur Kenntniss und Liebe Gottes führt, und das Gegentheil schlecht.[1])

In allen diesen Ausführungen nimmt der hl. Thomas die Ausdrücke „naturaliter convenientia", „naturaliter bona", „naturaliter recta" als synonym. Sie zeigen uns klar, worin nach ihm Gut und Bös besteht, und welches die Norm ist, an der wir erkennen, was Gut und Bös. Diese Norm ist keine andere, als die menschliche Natur selbst nach allen ihren Theilen und allen ihren Beziehungen zu sich selbst, zu den vernunftlosen Geschöpfen unter ihr, zu den vernünftigen Wesen neben ihr und zu Gott, ihrem Schöpfer und Endziel, über ihr. Aus dieser Norm kann man durch immer weiter und tiefer gehende Erwägungen und Schlüsse die ganze sittliche Ordnung nach ihrem ganzen Umfang erkennen. Zugleich zeigen sie uns, dass man den Begriff des Guten sich bilden und einen Theil der sittlichen Ordnung klar zu erkennen vermag, auch wenn man nicht bis zum letzten Zweck des absoluten Willens vorgedrungen ist.

Man könnte einwenden, auch nach dieser Ansicht müsse der Mensch die Zweckordnung im Universum erkennen. Allein das sittlich Gute besteht nach derselben nicht formell in der Nützlichkeit inbezug auf irgend einen Zweck, sondern in der Angemessenheit mit der menschlichen Natur. Sodann ist es zur Erkenntniss des sittlich Guten nicht nothwendig, dass man bis zum letzten Zweck der Dinge vorgedrungen sei und an das Vorhandensein desselben glaube. Es genügt, irgendwie einzusehen, dass der Mensch ein vernünftiges, von den Thieren verschiedenes Wesen ist, dass die äusseren Dinge dem Menschen zu dienen haben, und der Leib des Menschen für die Seele da ist.

---

[1]) L. c.: „Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in finem suum naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; quae autem e contrario, sunt naturaliter homini mala."

Aber warum denn, so könnte man hier fragen, nennt der hl. Thomas sehr häufig oder sogar in den meisten Fällen die Vernunft oder den Ausspruch der Vernunft als nächste Norm des Sittlichen? Wir erwidern, der hl. Thomas thut nur, was wir alle im gewöhnlichen Leben zu thun pflegen. Die unmittelbare Norm für unseren Willen ist ja nicht das Object, wie es in sich selbst, sondern so, wie es von der Vernunft erkannt ist. Der Ausspruch der Vernunft ist also die nächste Richtschnur unseres Willens. Wenn wir deshalb sagen können, diese oder jene Handlung entspricht der Vernunft, ist vernünftig, so wissen wir, dass sie gut ist. Wollen wir damit etwa die Abhängigkeit der Vernunft vom Object leugnen? Keineswegs.

Es lässt sich übrigens noch ein anderer Grund anführen, warum der hl. Thomas mit Recht für gewöhnlich den Ausspruch der Vernunft und nicht die ganze menschliche Natur als Norm anführt. Obgleich wir nämlich aus der menschlichen Natur, nach ihrer Arteigenthümlichkeit betrachtet, alle allgemeinen Grundsätze des sittlichen Handelns herleiten können, so genügt das doch für das praktische Leben nicht. Die Vernunft braucht, wie der hl. Thomas sehr schön auseinandersetzt, zur Leitung der menschlichen Handlungen ein doppeltes Wissen, ein allgemeines und ein besonderes. Denn bei der Berathung über eine vorzunehmende Handlung bedient sie sich eines Syllogismus, dessen Schlussfolgerung der Willensentschluss oder die Handlung ist. Nun aber sind die Handlungen ganz concrete und bestimmte. Deshalb muss die Vernunft nicht nur einen allgemeinen Grundsatz (den Obersatz) haben, sondern auch einen singulären Satz (den Untersatz), der sich auf die *hic et nunc* vorliegenden Umstände bezieht. Erst der Schlusssatz ist die eigentliche unmittelbare Norm des Handelns. Derselbe kommt aber durch die Thätigkeit der Vernunft zustande.[1]) Die Vernunft muss durch Berathschlagen, Vergleichen, Abwägen aller Umstände festsetzen, was *hic et nunc* der Fall ist und dann syllogistisch den Schlusssatz herleiten. Diesen

[1]) 1. 2. q. 76. a. 1.: „Ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilic. secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem."

Schlusssatz, der das *medium virtutis* bildet, muss die Vernunft suchen und auffinden, er ist ihr Werk. Und weil dieses *medium* für jeden einzelnen verschieden ist und von der Vernunft erst aufgestellt werden muss, heisst es *medium rationis*, und macht dem Menschen die Tugend der Klugheit nöthig.[1]) Zwar ist auch das *medium rei* ein *medium rationis*, wie der hl. Thomas bemerkt, aber nicht blos.[2])

Dass die Vernunft bei Festsetzung dieses *medium rationis* an objective Normen gebunden sei, sagt der hl. Thomas an sehr vielen Stellen ausdrücklich: „Rectificatio (virtutum moralium) non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias.“[3])

Gerade deshalb, weil die Handelnden sehr verschieden sind, muss die Vernunft die Handlungen ihnen anpassen, sozusagen anmessen.

„Hoc medium (rationis) consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem; quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines; quia aliquid est multum uni quod est parum alteri; et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus.“[4])

Doch lässt sich dieses richtige Maas nicht mathematisch genau bestimmen, und es hat deshalb „aliquam latitudinem.“[5])

Halten wir die eben entwickelte Lehre des hl. Thomas vor Augen, so ist leicht zu zeigen, dass die Aeusserungen desselben über die Abhängigkeit des sittlich Guten vom ewigen Gesetze, vom Willen Gottes, von der Vernunft u. dergl., nichts zu gunsten der Ansicht Mausbach's beweisen. Im Gegentheile: diese Aeusserungen bewahrheiten sich ganz und voll nur in der von uns vertretenen Ansicht.

Die Natur des Menschen ist ja das Werk und der Ausdruck des göttlichen Willens. Wenn wir aus jedem Kunstwerk auf die Absichten des Künstlers schliessen dürfen, so ist ein solcher Schluss von den Werken Gottes auf die Absichten ihres Urhebers noch unvergleichlich mehr berechtigt. Gott hat ja den Geschöpfen aus freier Güte das Dasein gegeben; er wollte sie mit allen ihren Eigenschaften und Neigungen, so dass wir aus diesen Eigenschaften den Willen Gottes sozusagen herauslesen können.

[1]) 2. 2. q. 47. a. 7. ad 3.: „Medium (virtutis) secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturae non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.“ Oefters sagt Thomas, die Vernunft suche (quaerere) das *medium*. Vgl. l. c. ad 2. — [2]) 2. 2. q. 58. a. 10. ad 1. — [3]) 2. 2. q. 58. a. 10. — [4]) *De virtutib. in comm* a. 13. ad 17. — [5]) l. c. ad 18.

Allerdings, wenn Gott den Menschen erschaffen wollte, musste er ihm auch alles das geben, was zu seiner Natur gehört. Das schuldete er seiner Weisheit, und insofern ist nicht der Wille Gottes, sondern dessen ewige Weisheit die höchste Richtschnur alles Handelns, wie der hl. Thomas zeigt. Allein diese Schuldigkeit (*debitum*) setzt den freien Willen, zu erschaffen, schon voraus und hängt von ihm ab.[1]) Indem Gott die Dinge schaffen will, will er auch alles, was zu ihrer Natur gehört oder von derselben gefordert wird, so dass die Dinge mit ihren Eigenschaften, Neigungen und Trieben uns den Willen Gottes verkünden.

Jetzt verstehen wir, warum der hl. Thomas aus der Ordnung der angeborenen Neigungen der menschlichen Natur auf die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes schliessen konnte.[2]) Ebenso begreifen wir, warum er so schön und tiefwahr die Natur die in die Dinge hineingelegte, den Dingen sozusagen eingehauchte „göttliche Kunst" nennt, „kraft deren sie sich zu einem bestimmten Ziele hinbewegen".[3])

Wenn also der Mensch frei, seiner Natur entsprechend, handelt, erfüllt er den Willen Gottes, selbst wenn er nicht daran denkt; er vervollkommnet ferner in sich das Ebenbild Gottes und trägt so zur Verherrlichung Gottes bei, auch wenn er dies nicht formell beabsichtigt; er erreicht endlich sein ewiges Ziel als Lohn seines Handelns.

Selbstverständlich soll der Mensch zuweilen im Leben sich ausdrücklich durch die vollkommene Liebe auf Gott hinordnen. Nichts ist ja der Natur des Menschen geziemender, entsprechender, als dass

[1]) *De verit.* q. 23. a. 6. ad 3.: „Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate.... Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus, quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina, et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis." — [2]) Vgl. ob. S. 24. — [3]) *In* 2. *Physic.* l. 14.: „Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum." Vgl. ob. S. 118 Anm. 1.

er seinen Schöpfer und sein Endziel, den Inbegriff alles Guten, über alles liebe, sich ihm ganz unterwerfe, von ihm seine Seligkeit erhoffe, und nichts seiner Natur widersprechender als das Gegentheil davon: Gotteshass, Auflehnung gegen Gott u. dergl. Aber nur zuweilen ist diese ausdrückliche Hinordnung erfordert, im übrigen genügt der Mensch seiner Pflicht, wenn er seiner Natur entsprechend lebt, in den Umständen, in die ihn die Vorsehung geführt. Er kann und mag höher streben, aber das ist Sache der Vollkommenheit. Die übernatürlichen Pflichten, die aus dem Christenthume folgen, können freilich nicht aus der blosen Natur abgeleitet werden.

Wir könnten uns mit dieser allgemeinen Erklärung der Lehre des hl. Thomas begnügen. Wir wollen aber doch noch zwei Ausdrücke desselben im besonderen betrachten. Er behauptet, die Gutheit des menschlichen Willens hange ab vom ewigen Gesetze.[1]) Unter ewigem Gesetze versteht er hier, wie er selbst erklärt, die *ratio divina, ratio aeterna*, die göttliche Vernunft. Da er später erst von der Abhängigkeit des menschlichen Willens vom göttlichen handelt[2]), so kann er hier nicht den Willen Gottes unter der *lex aeterna* mit einbegreifen. Wie haben wir nun uns diese Abhängigkeit zu denken? Darüber lässt der hl. Thomas gar keinen Zweifel bestehen, wenn man nur den ganzen Artikel aufmerksam liest. Die Gutheit unseres Willens hängt von unserer Vernunft ab, wie schon gezeigt wurde. Nun hängt aber unsere Vernunft von der göttlichen ab. Nur insofern sie ein Abbild der göttlichen Vernunft, eine Theilnahme an derselben ist, vermag sie die Wahrheit zu erkennen und so den Willen zu leiten. Gäbe es keine göttliche Vernunft, so könnten auch wir keine haben. Also hängt Gut und Bös noch viel mehr von der göttlichen Vernunft als von der unsrigen ab.[3])

Die zweite Behauptung lautet, die Gutheit des menschlichen Willens hange ab von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.[4]) Wenn man diese Behauptung und die ersten Sätze, mit denen sie begründet wird, liest, so könnte die Besorgniss auftauchen, hier werde eine schwierige Forderung erhoben. Aber diese Besorgniss schwindet, wenn man alle betreffenden Ausführungen im Zusammenhange liest und namentlich die betreffenden Auseinandersetzungen in der *Summa* mit denen im Commentar zu den Sentenzen und in den *Quaestiones disputatae* mit einander vergleicht. Die ganze, in jedem Act ge-

[1]) 1. 2. q. 19. a. 4. — [2]) l. c. a. 9. et 10. — [3]) 1. 2. q. 19. a. 4. et 7. — [4]) 1. 2. q. 19. a. 9.; *In* 1. *dist.* 49. q. 1. a. 3.; *De verit.* q. 22. a. 7.

forderte Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen besteht darin, dass der Mensch das (sittlich) Gute als Zweck (als *ratio volendi*) erstrebe.

Das erste in einer Gattung ist immer der Grund und das Maas für alles, was zu derselben Gattung gehört. Deshalb ist Gott das Maas aller Dinge. Denn jedes Ding hat gerade so viel Sein, als es Gott ähnlich ist. Und dasselbe muss man von allem sagen, was sich zugleich in Gott und in den Geschöpfen findet. Deshalb ist Gottes Verstand das Maas jedes Erkennens, und seine Güte das Maas jeder Güte, und insbesondere sein guter Wille das Maas jedes guten Willens. Und deshalb wird jeder Wille dadurch gut, dass er mit dem göttlichen Willen übereinstimmt.

In der *Summa* entwickelt der hl. Thomas diesen Gedanken noch in anderer Weise. Die Gutheit des Willens, sagt er, hängt von dem Zweck ab, den wir erstreben. Nun aber ist der letzte Zweck des menschlichen Willens das höchste Gut, d. h. Gott selbst. Also muss der menschliche Wille, um gut zu sein, auf das höchste Gut hingeordnet werden. Dieses Gut ist aber an erster Stelle der eigentliche Gegenstand des göttlichen Willens. Und da das erste in einer Gattung immer das Maas und der Grund alles dessen ist, was zu derselben Gattung gehört, so muss auch der menschliche Wille, um gut zu sein, mit dem göttlichen übereinstimmen.

Aber ist das nicht eine übertriebene und unmögliche Forderung? so wendet sich Thomas selbst ein. Die Antwort zeigt klar, von welcher Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes er redet. Nein, erwidert er; denn obwohl der Wille des Menschen dem göttlichen nicht gleichförmig werden kann durch gleiche Vollkommenheit (*per aequiparantiam*), so kann er ihm doch gleichförmig werden durch Nachahmung (*per imitationem*). Und wie das? „Gleichwie das Wissen des Menschen dem göttlichen gleichförmig wird, wenn er das Wahre erkennt, so wird die Handlung des Menschen der göttlichen gleichförmig, wenn sie dem Handelnden angemessen ist."[1])

Gleich im folgenden Artikel erklärt der hl. Thomas dies noch näher. Wir wissen im allgemeinen, dass Gott alles, was er will, nur insofern will, als es gut ist.

„Und wer immer deshalb etwas will, insofern es gut ist,

[1]) 1. 2. q. 19. a. 9. ad 1.: „Conformatur scientia hominis scientiae divinae, in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinae, in quantum est agenti conveniens."

stimmt mit dem göttlichen Willen inbezug auf den Grund des Gewollten (die *ratio voliti,* den Zweck) überein." [1])

Unser Wille hat ja vom göttlichen Willen das Dasein und die Richtung auf das Gute erhalten; sobald er deshalb das Gute anstrebt, wird er dem Willen Gottes ähnlich, und zwar nicht blos insofern er Wirkursache ist und einen Act setzt, sondern auch insofern er einen guten Act setzt und auf das Gute gerichtet ist.[2])

So fügt sich der von uns dargelegte Begriff des sittlich Guten harmonisch in den grossartigen, consequent durchgebildeten ethischen Gedankenbau des hl. Thomas von Aquin.

---

[1]) 1. 2. q. 19. a. 10. ad 1. — [2]) *In* 1. *dist.* 48. a. 2. ad 6.: „Omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum est bonum actum voluntatis eliciens." Vgl. Ib. *corp. artic.* Nach dem hl. Thomas hat auch der schlechteste Willensact noch eine gewisse materielle Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes.

Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Aussenwelt?

Von Dr. Jos. Geyser in Bonn.

Aristoteles und sein grosser Schüler Thomas von Aquin, sind ohne Zweifel Realisten; sie sind ohne alles Bedenken davon überzeugt, dass es eine körperliche Aussenwelt gibt, und dass wir die Eigenschaften dieser Körper durch unsere äusseren Sinne wahrnehmen. Mit dem Beweis für die Existenz der Aussendinge geben sie sich weiter nicht ab; diese steht für sie auf Grund des Zeugnisses der gesammten Menschheit von vornherein unerschütterlich fest. Allein anders verhält es sich mit der Erklärung dieser Thatsache. Dieser Aufgabe, zu erklären, in welcher Weise uns die äussere Sinneswahrnehmung mit der Körperwelt in unmittelbare Berührung bringe, haben Aristoteles und in seinen Spuren Thomas von Aquin die Schärfe ihres Geistes angelegentlich zugewandt. Aber dennoch gibt es einen Punkt in dieser Lehre, und zwar eigentlich den wichtigsten, in dem ihre Anschauung nicht so klar zutage tritt, dass nicht eine gewisse Unsicherheit und Meinungsverschiedenheit über denselben aufkommen könnte. Wir werden denselben näher bestimmen, indem wir zuerst die Lehre des Aquinaten[1]) über die Wahrnehmung der äusseren Sinne kurz darlegen.

[1]) Wenn auch Thomas die Lehre des Aristoteles von der Sinneswahrnehmung nicht eigentlich weitergeführt hat, so hat er sich dieselbe doch vollständig zu seiner eigenen Ueberzeugung gemacht und hat sie auch klarer ausgeführt. Dies und der Umstand, dass gerade die Lehre des Aquinaten heute in der katholischen Gelehrtenwelt besonderes Interesse findet, veranlasst mich, meine Ausführungen an Thomas und nicht an Aristoteles anzuschliessen.

I.

Ausser dem Menschen existiren Körper. Diese haben sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften. Anderseits besitzt der Mensch in den beseelten Sinnesorganen die Fähigkeit, diese Eigenschaften der Körper wahrzunehmen. Die wahrnehmbaren Eigenschaften werden nun dadurch zu wahrgenommenen, dass sie durch eine reale Wirkung auf das Medium und das Sinnesorgan das aus sich selbst nur wahrnehmungsfähige Vermögen des Menschen zu einem wahrnehmungsthätigen umgestalten. Diese reale Wirkung der Körper ruft im Sinnesorgan eine Veränderung hervor. Bei dieser Veränderung sind zwei Dinge wichtig: 1. weil dieselbe eine Veränderung eines beseelten Organs ist, so ist sie nicht rein materiell, sondern auch seelisch, „spiritualis"; 2. weil dieselbe die Wirkung bestimmter Eigenschaften der Körper ist, so ist sie denselben ähnlich nach dem allgemeinen Grundsatze, dass allemal die Wirkung eine Verähnlichung des Leidenden (des die Wirkung an sich Erfahrenden) mit dem Thätigen ist, zwar nicht der Materie, aber doch der Form nach.

Es empfängt mithin das Wahrnehmungsvermögen durch die Thätigkeit der körperlichen Eigenschaften eine Form, welche der betreffenden wirkenden Eigenschaft ähnlich ist, und wodurch das wahrnehmende Subject mit dem Aussending in gewisser Weise vereinigt wird.[1]) Diese durch die Thätigkeit der Körper im und vom Sinnesvermögen empfangene accidentelle Form heisst in der Schulterminologie die *species impressa*; von Thomas pflegt sie die *similitudo obiecti* genannt zu werden. Nun ist aber der Empfang dieser Form, dieser *similitudo obiecti* im Wahrnehmungsvermögen noch keineswegs die Wahrnehmung selbst. Was bisher im wahrnehmenden Subject geschehen ist, verdient nämlich nur den Namen einer *passio*, eines rein passiven Empfanges einer Form von aussen; aber das Wahrnehmen ist eine wahre *actio*, eine wesentliche Lebensbethätigung der sensitiven Seele. Diese immanente Thätigkeit des Wahrnehmens erfolgt darum jetzt, nachdem das wahrnehmende Subject durch die *species impressa* die Fähigkeit und natürliche Nothwendigkeit erlangt hat, diesen immanenten Wahrnehmungsact zu actualisiren. Die Bedeutung der *species impressa*, der „similitudo recepta ab obiecto"

[1]) „Apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu" (I. p. q. 12. a. 2. *c.*)

besteht mithin darin, dass das Wahrnehmungsvermögen durch diejenige accidentelle Form ergänzt und vollendet werde, die ihm fehlte und die es sich nicht selbst geben konnte, um die immanente Wahrnehmungsthätigkeit zu actualisiren.[1])

Die actuelle Wahrnehmungsthätigkeit, die nunmehr erfolgt, heisst Wahrnehmen; Wahrnehmen aber heisst etwas wahrnehmen. Aber was nehmen wir wahr? Mit einer Deutlichkeit, an der sich nicht mängeln lässt, erklärt Thomas, das Wahrgenommene sei nicht die *species impressa*, die „similitudo recepta"; diese sei vielmehr das Princip, von dem die Wahrnehmungsthätigkeit ausgehe, aber sie sei nicht das Ende, der *terminus*, an dem sie ende oder zu dem sie hingehe.

„Species, quae est in visu — so lesen wir — non est, quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore." [2])

Die Worte, die wir citirt haben, zeigen uns zugleich positiv, was nach Thomas das Wahrgenommene ist. Das Gesehene z. B. ist „die Farbe, welche im Körper existirt."

Noch deutlicher heisst es in demselben Zusammenhange: „Visus videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur, ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est, quod color, qui videtur, non est nisi in pomo" [3]): Die gesehene Farbe ist also nur im Aussending. — Anderswo lesen wir: „Sensus secundum actum sunt singularium, quae sunt extra animam" [4]) — und: „Exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur." [5])

Es kann daher nach allen diesen Stellen, deren Zahl sich noch beträchtlich vermehren liesse, kein Zweifel darüber aufkommen, dass Thomas unserem äusseren Wahrnehmungsvermögen ein unmittelbares Wahrnehmen der Aussendinge selbst zuschreibt. Und dies ist nun der Punkt, an dem die Schwierigkeit entsteht, von der wir anfangs sprachen.

---

[1]) Im besonderen führt Thomas dies von der *actio* des *intelligere* aus; kein Zweifel, dass er sich die Sache bei der *actio sentiendi* ebenso denkt: „Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est intelligere, Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam sive per similitudinem." (*Qq. disp. de verit* q. 8. a. 6. *c.*) — [2]) *De an.* l. 3. lect. 8.; eine ganz ähnlich lautende Stelle siehe *Qq. disp. de spir. creat.* a. 9. ad 6.; anderswo heisst es: „Forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt." (1. p. q. 85. a. 2. *c.*) — [3]) Ib. ad 2. — [4]) *De an.* l. 2. lect. 12. — [5]) 1. p. q. 78. a. 3. *c.*

Im Processe der Sinneswahrnehmung unterscheidet Thomas zweifelsohne drei Stadien: 1. die Aufnahme einer Form im Wahrnehmungsvermögen, durch welche dasselbe der wirkenden Ursache (dem Aussending) ähnlich wird (*sp. impressa*); 2. die aus dem durch jene Form actuirten Wahrnehmungsvermögen hervorgehende immanente Thätigkeit des Wahrnehmens; 3. die Wahrnehmung der „singularium, quae sunt extra animam". Aber, so müssen wir uns nun fragen: In welchem Verhältniss stehen im Processe der äusseren Wahrnehmung das genannte zweite Stadium zum dritten?

Unsere Frage ist vollauf berechtigt; eine kurze Erwägung wird dies zeigen. Ausdrücklich werden folgende Wahrheiten von Thomas gelehrt: Die „similitudo recepta ab obiecto" existirt im wahrnehmenden Subjecte selbst: „in visu est similitudo coloris"; sie wird aber nicht wahrgenommen, sondern sie ist nur Princip des Wahrnehmens. Das Wahrnehmen selbst ist eine „actio immanens"; das wesentliche Merkmal einer solchen besteht aber darin, dass sie „manet in agente [ut videre, intelligere]" [1]); ja es heisst ausdrücklich: „actio sensus non est sicut actio progrediens in rem exteriorem" [2]) Schliesslich ist nun aber doch das durch das Wahrnehmen Wahrgenommene ein „obiectum exterius", es sind Individua, „quae sunt extra animam", also ein etwas, das nicht im wahrnehmenden Subjecte selbst, sondern ausserhalb desselben existirt. Wie sind aber diese Lehren zu vereinigen? Wie gelangt eine Thätigkeit, „welche im Subjecte bleibt", „welche nicht auf ein Aussending fortschreitet", gleichwohl in den unmittelbaren Besitz eines Objectes, „welches ausserhalb des Subjectes ist"? Dies ist der Punkt in der Lehre des Aquinaten von der äusseren Sinneswahrnehmung, der einer eingehenderen Analyse bedarf.

II.

Die von uns im Vorigen erhobene Frage scheint nur eine Antwort haben zu können. Thomas selbst hat diese Antwort zwar nicht *in terminis* gegeben, aber er hat sie uns doch in seiner Lehre von der intellectuellen Erkenntniss gleichsam in den Mund gelegt.

Was für das Wahrnehmen die *species sensibilis* (*impr.*) ist, das ist für das Erkennen die *species intelligibilis*. Auch sie ist Princip des Erkennens, aber nicht das Erkannte. Das Erkannte aber sind

[1]) 1. p. q. 85. a. 2. *c.* — [2]) *Qq. disp. de ver.* q. 8. a. 6. *c.*

nicht unsere Concepte, sondern die Dinge selbst, wie Thomas oft hervorhebt.[1]) Hören wir nun, wie Thomas die immanente Thätigkeit des „intelligere“ mit dem Erkennen der Aussendinge vereinigt.

„Oportet dicere — schreibt er — quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale, quo intellectus intelligit. Intellectum autem sive res intellecta se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus...“[2])

Man könnte nun glauben, Thomas müsse dadurch, dass er „das Erkannte“ als „ein durch die immanente Thätigkeit des Intellectes Gebildetes“ hinstelle, nunmehr dahin geführt werden, zu lehren, dass wir unsere Ideen und nicht die Dinge selbst unmittelbar erkännten. Aber Thomas ist weit davon entfernt, eine solche Folgerung zu ziehen. Er schreibt vielmehr:

„Per hoc, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem. Quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc, quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur, quod intellectus formando huiusmodi intentionem em illam intelligat.“[3])

Nehmen wir nun diese Lehre, übertragen wir sie analog auf die Sinneswahrnehmung, und wir haben eine Erklärung dafür gewonnen, wie uns die immanente Wahrnehmungsthätigkeit nach Thomas die Aussendinge selbst, und nicht unsere subjectiven Sinnesgestalten wahrnehmen lässt.

Machen wir den eben angedeuteten Versuch: „Dadurch, dass die sensible Species, welche den Sinn informirt und Princip des Wahrnehmens ist, die Aehnlichkeit des Aussendinges im wahrnehmenden Subject bildet, folgt, dass dieses Wahrnehmungsvermögen eine »Intentio« bildet, welche dem betreffenden Aussending ähnlich ist. Da nun einerseits ein Ding so wirkt, wie es ist, und da anderseits die wahrgenommene »Intentio« einem bestimmten Aussendinge ähnlich ist, so folgt, dass das Wahrnehmungsvermögen, indem es diese »Intentio« bildet, jenes Aussending wahrnimmt.“ So etwa würde die vorhin citirte Stelle lauten, wenn wir uns nur die Uebertragung von der intellectuellen Erkenntniss auf die Sinneswahrnehmung gestatten. Unserer

[1]) 1. p. q. 85. a. 2. — [2]) *Qq. disp. de spir. creat.* a. 9. ad 6. — [3]) *Cont. gent.* 1. c. 53.

Schwierigkeit des Verständnisses wäre damit mit einem Male geholfen, alles würde sich verhältnissmässig leicht und glatt ordnen; und das verdankten wir einer Supposition, die so nahe liegt, wie nur möglich, der Supposition nämlich, dass Thomas analog, wie er in der intellectuellen Erkenntniss ein durch die immanente Erkenntnissthätigkeit „formatum" annimmt, welches dem Aussending ähnlich, und uns insofern das letztere erkennen lässt, so auch analog in der sensitiven Wahrnehmung ein durch die immanente Wahrnehmungsthätigkeit „formatum" (in der Schulterminologie heisst es *species expressa*) annähme, welches durch seine Aehnlichkeit mit dem Aussendinge uns letzteres wahrnehmen liesse. Dass dieses „formatum" nämlich dem Aussendinge ähnlich wäre, ist selbstverständlich, da es ja das Resultat der durch das Aussending hervorgerufenen *sp. impressa* wäre, und „quale est unum quodque, talia operatur." Soweit ist nun alles klar; die Hauptsache ist nur, ob wir aus den Werken des Aquinaten die Berechtigung nachweisen können, in der äusseren Sinneswahrnehmung analog dem Vorgange in der intellectuellen Erkenntniss ein durch die immanente Thätigkeit entstandenes „formatum", eine *sp. expressa* anzunehmen. Es scheint aber, dass wir uns einer solchen Hoffnung von vornherein entschlagen müssen, da Thomas uns mit dürren Worten das Gegentheil sagt.

Dass Thomas von Aquin mit dem Begriffe der immanenten Thätigkeit überhaupt den Begriff eines durch dieselbe innerhalb des thätigen Subjectes gebildeten Etwas für vereinbar hält, beweist seine Lehre von der intellectuellen Erkenntniss. Gehört dies nun aber auch nothwendig und wesentlich zum Begriffe jeder geschaffenen immanenten Thätigkeit? Thomas spricht sich darüber nicht klar aus. Lesen wir z. B. folgende Stelle:

„Quando per actionem potentiae constituitur aliquod operatum, illa actio perficit operatum et non operantem. Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius et non transit in aliquod exterius perficiendum, sicut visio est in vidente ut perfectio eius." [1])

Hier scheint es zunächst, als ob Thomas den Unterschied der immanenten und der transienten Thätigkeit sogar darin setze, dass bei ersterer nur ein „operari", bei letzterer aber auch ein „opus operatum" vorhanden sei. Allein diese Interpretation ist nicht nothwendig.

[1]) *Metaphys.* l. 9. lect. 8.

Worauf es vielmehr Thomas hier ankommt, ist dies, nachdrücklich zu betonen, dass das Ziel, um dessentwillen die immanente Thätigkeit da ist, im Thätigen selbst liege, und dass dieselbe darum auch eine Vervollkommnung des Thätigen selbst sei, während bei der transienten Thätigkeit Beides ausserhalb des Thätigen liege. An anderen Orten drückt sich Thomas darum auch in fast entgegengesetzter Weise wie eben aus und scheint für jede (natürliche) immanente Thätigkeit das Hervorgehen eines „operatum" für nothwendig anzusehen. So, wenn uns die Worte begegnen:

„Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem; sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem, quae manet in agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet (also doch nicht allein) in intellectu" [1])

Diese „processio ad intra" tritt also besonders beim Intellect in der Bildung des *verbum* hervor; aber doch nicht allein bei ihm. Wo findet sie denn sonst noch statt? Wir erfahren: „Quantum ad secundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedit a dicente et amor ab amante." [2])

Also im Willen findet ebenfalls eine solche *processio* statt. Tritt dieselbe nun auch im sinnlichen Wahrnehmungsvermögen ein? Thomas antwortet: Ja, in der Phantasie; Nein, in der Aussenwahrnehmung.

„In parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis vel etiam numquam visae." [3])

In diesen Worten scheint ganz deutlich in der immanenten Wahrnehmungsthätigkeit der Aussensinne jede innere *formatio*, jede Bedeutung der *operatio* als einer *formatio* ausgeschlossen zu sein. Und wir können diese Stelle durch eine noch entscheidendere bekräftigen. Thomas erhebt die Frage: „Utrum verbum cordis sit species intelligibilis"; entsprechend seinen sonstigen Ausführungen darüber antwortet er, unter „verbum" sei zu verstehen das „constitutum per operationem intellectus" und zwar die *definitio* und die *compositio et divisio*; das *verbum* unterscheide sich darum nothwendig von der *species intelligibilis*, welche das Princip jener Thätigkeit und des durch dieselbe „constitutum" sei; dennoch könne man auch das *verbum* eine *sp. intellig.* nennen:

[1]) 1. p. q. 27. a. 1. c. — [2]) *Cont. gent.* IV. c. 11. — [3]) 1. p. q. 85. a 2. ad 3.

„.... quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta, prout forma artis, quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis“ [1])

Nun erhebt er hiergegen eine Schwierigkeit. Der Intellect nimmt vom Sinn seinen Ausgang; nun nimmt aber der Sinn eine *species* wahr, also auch der Intellect. Darauf entgegnet Thomas:

„Dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili. Unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur sentit, non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem, hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus“ [2])

Diese Worte scheinen entscheidend zu sein; sie scheinen jeden Versuch, in der äusseren Sinneswahrnehmung eine Art *sp. expressa* anzunehmen, als einen mit der Lehre des Aquinaten unverträglichen zu kennzeichnen.

In der That haben auch eine Reihe von Forschern [3]) an diesen Stellen Anlass genommen, in der äusseren Sinneswahrnehmung eine *sp. expressa* nicht anzunehmen. Allein ihnen stehen andere gegenüber, welche die Lehre des Aquinaten entgegengesetzt deuten.[4]) Um uns eine bestimmte Meinung in diesem so wichtigen Punkte zu bilden, müssen wir uns nach weiteren Anhaltspunkten bei Thomas umsehen, die vielleicht auch über die rechtmässige Auslegung des Sinnes der vorigen Stellen Klarheit verschaffen können.

III.

Der Kernpunkt unserer Frage concentrirt sich dahin, in welcher Weise Thomas die immanente Thätigkeit des Wahrnehmens bei den

[1]) *Qdlbt.* V. a. 8. *c.* — [2]) Ibid. ad 2. — [3]) z. B. De Maria und Billot. Letzterer schreibt mit Berufung auf die zuletzt von uns angeführten Worte bei Thomas: „.... Ideo species expressa excluditur .... in cognitione sensus exterioris .... quia sensibile in actu, tametsi non sit res exterior secundum se, est tamen actualis eius impressio recepta in sensu, dum organum immutatur per actionem exterioris agentis“ (De Deo Uno et Trino. 2. tom. Romae 1893. p. 20 sq.) — [4]) z. B. Liberatore und Alb. Farges. Ersterer schreibt: „Praeter speciem impressam, quae se habet per modum principii, admittenda est in qualibet cognitione, aliquo saltem modo, species expressa, quae se habet per modum termini et sit veluti medium, in quo percipitur obiectum“ (Inst. phil. vol. II. 2. ed. Prati 1883. p. 209 sq.) Letzterer aber schreibt: „La perception externe tient le milieu entre deux effets: l'espèce impresse qui est l'effet de l'objet sur le sens, et l'espèce expresse qui est l'effet du sens determiné par l'objet“ (L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes. 3 éd. Paris 1893. p. 22.)

äusseren Sinnen auffasst. Ist diese immanente Thätigkeit eine *formatio,* oder nicht? Es fehlt uns glücklicherweise nicht an einigen sicheren Lehren des englischen Lehrers, die auf diese Frage ein genügendes Licht werfen.

In den Zeiten des hl. Thomas scheinen Erzählungen weit verbreitet gewesen zu sein, denen zufolge von den Gläubigen in einer auf dem Altare befindlichen consecrirten heil. Hostie Christus in Jünglingsgestalt erblickt worden wäre. Thomas beschäftigt sich wiederholt mit der Erklärung dieser Fälle. Hierbei geht er von der Voraussetzung aus, dass in jedem Falle von den Gläubigen die betreffende Gestalt als Aussending gesehen wurde. Es handelt sich also um einen immanenten Sehact, welcher eine äussere Gestalt wahrnimmt, d. h. eine Gestalt, die für die Sehenden, insofern sie sahen, in der Aussenwelt existirte. Wäre nun Thomas der Anschauung, dass das Wahrgenommene des Sehactes entitativ ein Aussending und nicht ein im sehenden Subject selbst gebildetes Etwas sei, so könnte es begriffsnothwendig für ihn nur eine Erklärung des betreffenden Falles geben, die nämlich, dass die äussere Hostie selbst durch ein Wunder verändert sei und eine Jünglingsgestalt angenommen habe; denn für ein Bild der Phantasie kann er sie darum nicht erklären, weil es sich ja gerade um einen Wahrnehmungsact der äusseren Sinne handelt. In der That gibt Thomas auch die genannte Erklärung, aber er gibt sie nicht als die einzig mögliche: vielmehr hält er es auch für möglich, dass Gott in Stellvertretung der natürlichen Ursache im Auge jene Veränderung (*sp. impressa*) hervorrufe, welche sonst, wie im ersten Falle, die natürlichen Ursachen selbst bewirken würden; nachdem diese Veränderung erfolgt ist, resultirt daraus der Wahrnehmungsact, durch den die Gestalt als ein Aussending wahrgenommen wird. Also: wir haben hier ein durch den immanenten Sehact Wahrgenommenes; dieses existirt nicht in der Aussenwelt: Irgendwo muss es aber doch sein; denn es wird doch etwas gesehen: Also kann es nur im Sehvermögen selbst sein: also ist der immanente Sehact die Erzeugung, die „formatio" des Gesehenen, und dieses erscheint für die Wahrnehmenden als Aussending.[1])

[1]) Die Worte lauten: „Dicendum, quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse

Gegen diese Ausführung liegt ein Einwurf nahe. Man könnte uns nämlich sagen, wir schlössen von einem ausdrücklich als Wunder bezeichneten Falle der äusseren Sinneswahrnehmung auf den natürlichen Zustand derselben, während wir doch rechtmässig gerade das Gegentheil, das verschiedene Sich-verhalten der Sinneswahrnehmung im natürlichen Zustande und im Ausnahmefalle daraus schliessen müssten. Wenn dieser Einwand nichts als eine Verschiedenheit in beiden Fällen constatirt wissen will, so ist er völlig im Rechte. Doch worin besteht diese Verschiedenheit? Oder worin besteht das Wunderbare des Ausnahmefalles? Besteht dies etwa darin, dass die Sinneswahrnehmung ein Object, das entitativ im Sinne selbst existirt, aber einen äusseren Gegenstand repräsentirt, wahrnimmt, so dass im natürlichen Zustande der Sinneswahrnehmung davon keine Rede sein dürfte? Keineswegs; wenigstens deutet Thomas eine derartige Auslegung auch nicht mit einem einzigen Worte an. Die von Thomas in den beiden angeführten Stellen angewandten Ausdrücke besagen vielmehr, dass das Wunder darin besteht, dass die allmächtige göttliche Ursache die Wirkursächlichkeit der geschaffenen Ursache ersetzt, indem sie jene „species impressa", jene „similitudo corporis Christi" in dem Sehvermögen, als formales Princip seiner immanenten Sehthätigkeit hervorruft, welche der Körper Christi, wie in allen natürlichen Fällen der Sinneswahrnehmung, selbst erzeugen würde, falls er als Aussending existirte. Damit ist aber auch das Wunder abgeschlossen; was nun folgt, ist der rein natürliche Vorgang des Wahrnehmens, nämlich der dieser *sp. impressa* proportionirte, immanente Sehact, der in der Erscheinung von Farben, Tönen usw. besteht. Diese letzteren aber repräsentiren uns darum unmittelbar die Aussendinge, weil sie nichts sind als die Folge des Wirkens der letzteren. So kommt es, dass Gott in dem erwähnten Wunder den Irrthum, zu meinen, man sehe eine Gestalt draussen, die doch nicht da ist, nicht direct verursacht — was sich ja mit seiner Wahrhaftigkeit auch nicht

---

viderent exterius carnem vel sanguinem vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti.... Quandoque vero contingit talis apparitio.... specie, quae videtur, realiter exterius existente" 3. p. q. 76. a. 8. *c.* et ad 2. Ferner: „.... Potest fieri divino miraculo ut similitudo corporis Christi fiat in oculo, sicut naturaliter fieret, si corpus Christi praesens esset" *In IV. sent.* dist. 10. a. 4. sol. 2. — Man beachte, dass, wie gezeigt wurde, die „similitudo, quae naturaliter fit in oculo" die „species impressa" ist.

um des zu erreichenden Zweckes willen[1]) vereinigen liesse —, sondern nur zulässt, indem er die Dinge ihren natürlichen Lauf nehmen lässt. Mit Recht glauben wir darum aus dieser Lehre des Aquinaten den Schluss zu ziehen, dass in seinem System der immanente Wahrnehmungsact in gewissem Sinne eine „formatio" des Wahrgenommenen im wahrnehmenden Subjecte sei.

Die Beweiskraft des eben ausgeführten Argumentes können wir durch eine zweite Lehre noch beträchtlich steigern. Die ganze Frage dreht sich, wie schon bemerkt, darum, dass wir erkennen, wie sich Thomas den immanenten Wahrnehmungsact denkt. Nun hat sich Thomas darüber ganz direct ausgesprochen. Wir wissen, dass Thomas mit Aristoteles lehrt, es gebe im Menschen einen von den äusseren Sinnen verschiedenen Gemeinsinn, den *sensus communis*, dessen specifisches Object einmal die Unterscheidung des durch die fünf äusseren Sinne Wahrgenommenen und dann — worauf es jetzt ankommt — die Wahrnehmung der Wahrnehmungsacte der äusseren Sinne, z. B. des Sehens, Hörens sei im Unterschied von der Wahrnehmung der Farben, Töne u. s. f., die das specifische Object der äusseren Sinne bilden.[2]) Wenn Aristoteles und Thomas eine solche Behauptung aufstellen, so können wir sicher sein, dass sie, die in ihren Lehren die Welt nachzubilden, aber nicht selbst zu construiren pflegten, in der Erfahrung ihrer eigenen inneren Bewusstseinswelt das Fundament dieser Lehre gefunden haben, und dass sie uns auch sagen, was wir dann wahrnehmen, wenn wir unsere immanenten Acte, unser Sehen, Hören usw. wahrnehmen. Schlagen wir darum die Bücher „Von der Seele" auf[3]); wir thun es nicht vergeblich.

Es ist Thatsache — so etwa lässt sich kurz der Gedankengang dieser Ausführungen wiedergeben —, dass wir nicht nur die Farben und Töne, sondern auch unser Sehen und Hören wahrnehmen. Entweder nehmen wir nun sowohl die Farbe als unser Sehen derselben durch unser Auge und seinen Wahrnehmungsact wahr, oder die Farbe durch das Auge, unser Sehen aber durch einen anderen Sinn; dasselbe gilt analog von Ton und Hören usw. Machen wir aber die erste Annahme, so verlieren wir uns in der Unmöglichkeit, dass ein und derselbe Wahrnehmungsact des Sehens sich selbst sähe, also

[1]) Vgl. 3. p. q. 76. a. 8. *c.* — [2]) 1. p. q. 78. a. 4. ad 2. — [3]) *De an.* l. 3. lect. 2.

gleichzeitig wahrnehmend wie wahrgenommen wäre.[1]) Es ist daher nur die zweite Annahme möglich, dass wir Farbe und Sehen, Ton und Hören durch verschiedene Sinne wahrnehmen. Aber dann entstehen Schwierigkeiten anderer Art, nämlich die, dass wir zwei verschiedenen Sinnen ein und dasselbe specifische Object zuschrieben. Aber wie so dies? Sind denn Farbe und Sehen, Ton und Hören ein und dasselbe Object? Ja. Und warum?

„Dicere, quod ille alter sensus, quo quis sentit se videre, non sentiat colorem, est omnino irrationabile; quia si non cognosceret colorem, non posset cognoscere, quid esset videre, cum videre nihil aliud sit quam sentire colorem."

Man erwäge den Sinn dieser mit so starker Betonung ausgesprochenen Worte genau: das Sehen wahrnehmen heisst Farbe wahrnehmen, das ist ihr kurzer Sinn; aber derselbe ist bedeutungsvoll für unsere Frage. Wenn wir wirklich, indem wir unser Sehen wahrnehmen, die wahrgenommene Farbe wahrnehmen, dann ist also der immanente Sehact nichts anderes als die wahrgenommene Farbe selbst, natürlich in einer besonderen Beziehung, nämlich insofern sie im Subject ist, d. h. der Act ist die Seherscheinung Farbe im Subject. Sehen und gesehene Farbe unterscheiden sich darum nicht entitativ, sondern durch die verschiedene Beziehung, die ein und dieselbe accidentelle Entität hat, entweder zum Subject (Sehen) oder zum Object (gesehenes Aussending). Thomas spricht diese Lehre in demselben Zusammenhange noch deutlicher aus.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Wahrnehmung unseres Sehens als Objectes die Wahrnehmung von Farben sei, erhebt Thomas nach Aristoteles folgenden Einwand:

„Si igitur aliquis videt se, quod sit videns, sequitur, quod primum[2]) videns, quod secundo fuit visum, sit habens colorem; quod videtur inconveniens. Nam dictum est supra, quod visus, cum sit susceptivum coloris, est absque colore."

Aus obiger Voraussetzung, sagt Thomas, folgt dies, dass, da man nur Farben sehen kann, dasjenige, was zuerst sieht und dann gesehen wird, farbig sein muss; nun ist aber festgestellt, dass das Farben sehende Subject nicht selbst farbig ist. Also scheint die Voraussetzung unangemessen zu sein.

[1]) Nicht einmal der intellectuelle Act nimmt sich durch sich selbst wahr: Vgl. 1. p. q. 28. a. 4. ad 2. und q. 87. a. 3. ad 2. — [2]) Aus dem Gegensatze zu „secundo" geht hervor, dass „primum" hier adverbialisch steht = „das zuerst Sehende und dann Gesehene".

Dieser Zweifel findet eine zweifache Lösung. Die erste Erwägung ist diese: Gewiss nehmen beide, der Gemeinsinn und der Sehsinn, Farben wahr, aber nicht in derselben Weise: das Auge sieht nämlich die Farbe, insofern sie in ihm von aussen verursacht wird: „cum visus praesentialiter immutatur a visibili sc. colore"; der Gemeinsinn sieht hingegen die Farbe, insofern wir ihre Ursache sind; ein Zeichen dessen ist, dass der Gemeinsinn die Farben auch dann sieht, wenn uns keine äussere Ursache actuell erregt.

Die zweite Erwägung zur Lösung des Zweifels stützt sich auf die allgemeine Lehre von *actio* und *passio*. Es ist nämlich in der That richtig, so argumentirt Thomas, dass wir, insofern wir sehen, in gewisser Weise selbst farbig sind; wir sind es nicht physisch, wohl aber intentional.

„Non solum videns est tamquam coloratum et simile colorato; sed etiam actus cuiuslibet sensus est unus et idem subiecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus. Et dico actum sensus, sicut auditum secundum actum; et actum sensibilis, sicut sonum secundum actum." — Weiter heisst es noch deutlicher: „Tam motus quam actio vel passio sunt in eo, quod agitur, i. e. in mobili et patiente. Manifestum est autem, quod auditus patitur a sono; unde necesse est, quod tam sonus secundum actum, qui dicitur sonatio, quam auditus secundum actum, qui dicitur auditio, sit in eo, quod est secundum potentiam, sc. in organo auditus.... Et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibus et sensibilibus. Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subiecto, sed solum ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi est in sensitivo ut in obiecto."

Wie liegt demnach das Sachverhältniss? Ein und derselbe immanente Act muss Hören und Ton, Sehen und Farbe heissen; Hören und Sehen insofern, als er im wahrnehmenden Subject sich vollzieht und existirt [und als solchen nimmt ihn der Gemeinsinn wahr]; Ton und Farbe aber, insofern sein Dasein innerlich und wesentlich von der actuellen Wirkung der Aussendinge abhängt [und als solchen nehmen ihn die Aussensinne wahr].[1])

Was ist demnach nach Thomas der immanente Wahrnehmungsact der Aussensinne? Er ist entitativ die Bewusstseins-Erscheinung Farbe, Ton usw. selbst; diese existirt im wahrnehmenden Subject und ist insofern subjectiv, aber sie hat ihre eigentliche Wirkursache

[1]) Natürlich haben wir hier nicht zu prüfen, ob die dem Gemeinsinn zugeschriebene Wahrnehmung wirklich eine sinnliche Wahrnehmung und nicht vielmehr ein intellectueller Urtheilsact sei.

in den Körpern, welche dem Wahrnehmungsvermögen ihre *similitudo* einprägen und dasselbe dadurch determiniren, jene Erscheinung Farbe, Ton u. s. f. in sich hervorgehen zu lassen; und insofern ist diese Erscheinung objectiv.[1]) Der Aussensinn nimmt dieselbe in dieser letzteren Beziehung wahr, also insofern ihr Inhalt infolge seines Entstehens die Vergegenwärtigung des Aussendinges ist; der Gemeinsinn hingegen erkennt sie in ihrer subjectiven Beziehung.[2])

Unserer Auslegung zufolge beruht die Wahrnehmung der Aussendinge in der Lehre des Thomas nicht darauf, dass unser immanentes Wahrnehmen, man weiss schlechterdings nicht wie, unmittelbar mit dem Aussending selbst in seiner Entität in Berührung geriethe, sondern darauf, dass wir die Wirkung der Aussendinge in uns wahrnehmen und von der Wirkung zu den Aussendingen selbst, als den Ursachen unserer Wahrnehmungen übergehen. In der That! Würde Thomas nicht dieser letzteren sondern der ersteren Meinung sein, so hätte es gar keinen Sinn für ihn, wäre es gar nicht richtig, immer wieder zu betonen, wir nähmen darum durch unsere Sinne die Aussendinge wahr, weil unsere Wahrnehmungen die Wirkungen derselben seien. Und doch thut Thomas dies immer und immer wieder. Man lese:

„Est sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est, quod per se a sensu percipitur“[3]) — Ferner: „Cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur... sequitur, quod homo non sentiat calorem ignis, si per ignem agentem non sit similitudo caloris in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret

---

[1]) „Forma huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem, cuius est similitudo...“ *Qq. disp. de ver.* q. 10. a. 4. *c.* Das gilt nicht nur von der *sp. impressa*, sondern auch von der *sp. expressa*. — [2]) Hieraus ist auch ein wichtiger Unterschied der *actio immanens* und der *transiens* erkenntlich. Gewiss könnte man beider Natur nicht ärger verkennen, als wenn man sie für zwei Arten derselben Gattung Thätigsein ansähe; die Thätigkeit kann vielmehr von ihnen nur durch Analogie ausgesagt werden. Bei der transienten Thätigkeit muss man das *fieri* vom *factum esse* unterscheiden; es gibt dazwischen eine Zwischenstufe, einen „actus existentis in potentia prout est in potentia“ Derartiges gibt es nicht bei der immanenten Thätigkeit; ihr *fieri* ist auch ihr *factum esse*; es gibt bei ihr nicht Thun und Gethanes, sondern beides fällt zusammen. So gibt es auch nicht zuerst einen Sehact und dann eine durch denselben erzeugte Farbe, vielmehr ist beides in demselben Momente und Subjecte da. — [3]) 1. p. q. 78. a. 3. *c.*

calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in prôprio sensibili non errat.“ [1])

Der Gegenstand, um den es sich hier für Thomas handelt, ist eine occasionalistische Lehre des „Rabbi Moyses in lege Maurorum“, derzufolge z. B. nicht das Feuer meine Hand erwärmt, sondern Gott bei Gelegenheit der Berührung von Hand und Feuer. Diese Lehre, sagt Thomas, wird durch das Zeugniss der Sinneswahrnehmung widerlegt; denn wir fühlen das Feuer warm. Dieses Sinnesurtheil („hoc iudicet sensus“) wäre aber falsch, wenn es nicht wirklich das Feuer selbst, sondern Gott wäre, der in uns die „similitudo caloris“ d. h. die *sp. impressa* verursachte, auf Grund deren wir die Wahrnehmung Warm erzeugen; gewiss bliebe letztere bestehen, wenn Gott diese *species* in unserem Gefühlsvermögen hervorbrächte, aber die dann gefühlte Wärme wäre nicht die des Feuers, eben weil das Feuer nicht ihre Ursache wäre. Es ist also klar, dass der Grund, welcher macht, dass wir durch die Aussensinne die Körper wahrnehmen, der ist, dass unsere Wahrnehmungsthätigkeit, welche mit Erscheinung Farbe, Ton u. s. f. in uns zusammenfällt, eine unmittelbare Folge der Wirkung ist, die wir von den Körpern an uns erfahren.

Wenn man nun fragt, wie sich Thomas diesen Uebergang von der Wahrnehmung der Wirkung in uns zur Wahrnehmung ihrer Ursache ausser uns denkt, so ist gewiss, dass er darin keinen eigentlichen Urtheilsact des Verstandes erblickt, sondern dass er, wie die zuletzt citirten Worte deutlich machen, dem Sinn selbst diese Kenntniss und natürlich als eine unmittelbare zuschreibt. Man muss alsdann annehmen, dass die *species impressa*, die ja in jedem Falle selbst zum Unbewussten unserer Seele gehört, nicht nur einen bestimmten qualitativen Inhalt, sondern auch die Eigenart ihres Daseins, Wirkung von aussen zu sein, unmittelbar dem Bewusstsein kund thäte. Dass ein solches Bewusstwerden unbewusster Seelenvorgänge unmöglich wäre, kann nicht behauptet werden; denn andere Erscheinungen unseres Seelenlebens, z. B. — was ich hier natürlich nicht eigens beweisen kann — die Thatsache unseres Erinnerungsbewusstseins, können sicher schlechterdings ohne die Zuhilfenahme unbewusster Vorgänge unserer Seele nicht völlig erklärt werden. Also lässt sich die Möglichkeit, dass auch hier der Uebergang des Thatbestandes aus dem „notum quoad se“ zu einem „notum quoad nos“ durch unmittelbares Wirken des Unbewussten in's Bewusste zu

[1]) *Qq. disp. de pot.* q. 3. a. 7. *c.*

stande käme, nicht von vornherein bestreiten. Macht man darum diese erlaubte Annahme, so hat man eine ausgezeichnete Erklärung für den natürlichen „Instinct", auf den man in der neueren Philosophie unseren Glauben an das Dasein der Aussendinge zurückzuführen pflegt.[1])

Es bleibt uns nunmehr noch die Pflicht, mit diesen Ausführungen jene Stellen bei Thomas in Einklang zu bringen, in denen er ausdrücklich sagt, in der äusseren Sinneswahrnehmung finde nicht, wie in der intellectuellen Erkenntniss oder in der sinnlichen Phantasie, eine „formatio", eine „processio alicuius per operationem constituti ad intra" statt. Die Sache ist nicht schwierig; denn gerade der Gegensatz der Aussenwahrnehmung zur intellectuellen Erkenntniss und zur Phantasie gibt uns den Schlüssel in die Hand. Thomas will betonen, dass der immanente Wahrnehmungsact der äusseren Sinne schlechterdings keine inhaltliche Zuthat des wahrnehmenden Subjectes enthalte, sondern die reine und nackte Wiedergabe des von aussen Empfangenen sei; gleichsam die reine Copie[2]); oder, wie es Billot[3]) nennt: „Species actu repraesentans obiectum cognoscenti... nihil aliud est quam sigillativa quaedam transmutatio recepta in potentia cognoscitiva ab obiecto sese in illam imprimente." Dieses trifft nun weder bei der Wahrnehmung der Phantasie noch bei der Erkenntniss des Intellectes zu. Die Phantasie nämlich nimmt ihre Objecte auch dann wahr, wenn gar keine actuelle Impression der Aussendinge vorhanden ist; ihr Wahrnehmen kann daher nicht als der einfach natürliche Fortgang der vom und im Subject erfahrenen Wirkung der Aussendinge betrachtet werden, sie ist eigene That des Subjectes; ja, in vielen Fällen ist sie noch mehr, sie enthält auch in ihrem Inhalte allerlei

---

[1]) Selbst der Skeptiker Hume gesteht: „Wir können wohl fragen: Was für Ursachen veranlassen uns, an die Existenz von Körpern zu glauben; dagegen wäre es umsonst, zu fragen, ob es Körper gibt oder nicht.... Die Natur hat uns eben in dieser Hinsicht keine Wahl gelassen; sie hat diesen Punkt ohne Zweifel für einen Punkt von zu grosser Wichtigkeit gehalten, um ihn unseren unsicheren Schlussfolgerungen und Speculationen preiszugeben." (Tractat über die menschl. Natur. Deutsch von Th. Lipps. Leipzig 1895. S. 250.) Von neueren kathol. Auctoren, welche von diesem „Instinct" sprechen, nenne ich Jac. Balmes, Fundamente der Philos. 2. Bd. Regensburg 1855. S. 24 f. und Gutberlet, Logik und Erkenntnisstheorie. Münster 1882. S. 179 f. — [2]) Vgl. De Salis-Seewis, Della conoscenza sensitiva. Prato 1881. p. 140 (ricopia). — [3]) loco sup. cit.

Zusätze und Verbindungen, die gar nicht in der Aussenwelt vorkommen, die also nur das Subject schafft. Dass unter solchen Umständen der Begriff der „formatio“ in der Phantasie eine ganz andere Bedeutung als in der Aussenwahrnehmung hat, liegt auf der Hand. Aber auch beim Intellect ist der Unterschied klar. Einestheils beruht der Intellect auf der Phantasie, und anderntheils hat das „intellectum“ eine verändernde Einwirkung an sich erfahren; die *species intelligibilis* ist nämlich nicht die einfache Copie des Aussendinges, sondern in ihr ist das Aussending durch die Thätigkeit des *intellectus agens* seiner individuellen Bestimmtheiten entkleidet worden; zugleich erhält das *intellectum* im Urtheile bestimmte Beziehungen, in denen es ohne die That des Intellectes nicht actuell stehen würde. Also liegt auch in der intellectuellen Thätigkeit eine eigentliche „formatio“ vor, wie sie der Aussensinn nicht hat. Wenn man sich darum dieser wesentlichen Unterschiede bewusst bleibt, so darf man, ohne von der Lehre des Aquinaten abzuweichen, sowohl beim Intellect als bei der Phantasie als beim Aussensinn von einer *species expressa*, einem „formatum“, „constitutum per operationem immanentem“ sprechen, im anderen Falle aber muss man diese Ausdrücke auf Intellect und Phantasie beschränken.

Angelangt am Schlusse unserer Untersuchung müssen wir gestehen, dass uns Thomas auf den Schultern des Aristoteles in seiner Lehre von der Sinneswahrnehmung eine grossartige, geniale Leistung geboten hat. Indem wir dieselbe dankbar und pietätvoll hinnehmen, dürfen wir uns doch nicht dem verderblichen Glauben hingeben, als sei nun für uns inbezug auf unser Bewusstsein von der Aussenwelt nichts mehr zu erklären übrig geblieben.

Was uns diese Lehre bietet und auch nur bieten will, das ist eine mit allen ihren sonstigen Principien im besten Einklang stehende Erklärung der Thatsache, dass wir von Natur aus durch unsere äusseren Sinne die Aussenwelt zu ergreifen überzeugt sind. Die Richtigkeit und Gewissheit dieses unseres Glaubens an das Zeugniss der Sinne und das Dasein der Körper wird dabei als durch den Gemeinsinn der Menschheit verbürgt vorausgesetzt, und es wird nicht der Versuch gemacht, die Nothwendigkeit der Annahme der Existenz von Aussendingen nachzuweisen. In unseren Tagen, wo sich von allen Seiten Zweifel gegen diese Nothwendigkeit erheben, ist aber namentlich das Letztere vonnöthen; wir müssen objective

Thatsachen aufweisen, welche unsere Vernunft nöthigen, als Ursache unserer Sinneswahrnehmung die Existenz von Aussendingen anzunehmen[1]); mit dem Hinweis auf den natürlichen Instinct und einer Erklärung seines Ursprunges ist diese Arbeit nicht vollendet. Dazu kommt, dass sich die ganze aristotelisch-scholastische Lehre, die wir ausgeführt haben, auf eine bestimmte metaphysische Auffassung des Verhältnisses von Wirkendem und Leidendem stützt, die, wie geistreich und der Vernunft angemessen sie auch ist, doch in der unmittelbaren Erfahrung nicht nachweisbar ist und keineswegs von den vielen modernen Skeptikern angenommen wird. Die objectiven Gründe für die Existenz der Aussenwelt haben aber zu ihrem Inhalte in letzter Linie immer das ganz entgegengesetzte Verhalten zweier Arten unserer Bewusstseinsinhalte zu unserem unmittelbaren Thätigkeitsbewusstsein, dem Wollen. Hierauf bezügliche Andeutungen finden sich auch bei Thomas[2]); eine eigentliche Verwerthung dieses Erfahrungsthatbestandes in der erwähnten Hinsicht ist aber nicht anzutreffen.

---

[1]) Wie dies auch z. B. Balmes und Gutberlet an den angeführten Orten thun. Gut handelt darüber auch: Ed. Zeller, „Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Aussenwelt" Vorträge und Sammlungen. S. 3. Leipzig 1884. S. 225-280. — [2]) z. B. wenn wir lesen: „Sentire non potest aliquis cum vult; quia sensibilia non habet in se, sed oportet, quod adsint ei extra" (*De an.* l. 2. lect. 12.); umgekehrt gilt vom *habitus scientiae*: „Quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum, qui est operatio" (*De an.* l. 3. lect. 8.)

Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Von Prof. Dr. Const. Švorčík O.S.B. in Braunau (Böhmen).

[Schluss.] [1])

II. Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Bevor wir die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele entwickeln, müssen wir zunächst den Begriff derselben feststellen.

Es sind nun dazu drei Momente hervorzuheben, nämlich: 1. dass die menschliche Seele nach dem Tode als ein für sich seiendes Wesen fortexistirt; 2. dass sie nach dem Tode als selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortlebt; 3. dass sie ohne Ende in solcher Weise fortexistirt und fortlebt.[2])

A. Darlegung der Beweise.

Die Beweise, welche für die Unsterblichkeit vorgebracht worden sind, theilen wir ein in: 1. metaphysische, 2. teleologische, 3. moralische, 4. theologische, 5. historische und fügen noch 6. den analogischen hinzu.[3])

a) Metaphysischer Beweis.

1. Beweis aus der Einfachheit und der Immaterialität der menschlichen Seele. — Dieser Beweis wird folgender Weise formulirt: Das Bewusstsein sagt uns, dass die Seele sich von ihrem Körper, von allen Zuständen und Veränderungen desselben, sowie von den Gedanken selbst, als etwas Beharrliches unterscheidet, das

[1]) Vgl. Jahrg. 1898 (11. Bd.) S. 265 ff. — [2]) Stöckl, Lehrb. der Philosophie. II. 366. — [3]) Kirchmann, Katechismus der Psychologie (S. 133 f.) theilt die Argumente ein in Glaubens- und Erkenntnissargumente. Zu den letzteren zählt er den metaphysischen, zu den ersteren die übrigen Argumente.

bei allem Wechsel immer dasselbe ist. Die Seele, d. i. das selbst Beharrende, ist daher eine Substanz, und zwar eine einfache, weil sie eine geistige Substanz ist, welche jede physische Zusammensetzung ausschliesst. Es können also die Kräfte der Natur dieselbe nicht zerstören. Denn zerstören heisst in Theile auflösen, die Verbindung der Theile verändern; das Einfache, Theillose kann also durch Naturkräfte nicht zerstört werden, folglich kann auch die Seele beim Tode nicht vernichtet werden.[1])

Die Seele ist aber nicht blos unzerstörbar, sondern sie ist auch lebensfähig, wenn sie vom Leibe getrennt wird; denn sie kann die höheren Lebensfunctionen, das Denken und das Wollen auch unabhängig vom Leibe bethätigen, sie kann auch nach dem Tode als selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortbestehen.[2])

Dieser Beweis aus der Einfachheit und Immaterialität der menschlichen Seele ist von jeher von den Philosophen für den wichtigsten gehalten worden. Er wurde schon von Plato[3]) geführt, von Aristoteles[4]), Gregor von Nyssa[5]), von den Scholastikern[6]), Cartesius[7]), Leibniz[8]), Herbart[9]) und von allen Neueren, welche über die Unsterblichkeit geschrieben haben.[10])

2. Einen zweiten metaphysischen Beweis finden wir bei Plato. — Seine Beweisführung gründet sich unmittelbar auf den Begriff der Seele. Ein Begriff kann nie in sein Gegentheil über-

[1]) Bretschneider, Dogm. der protestant. Kirche. S. 361. — [2]) Stöckl, Lehrb. der Philos. II. S. 370. — [3]) *Phaedon* p. 78 B-81 A. — [4]) *De anim.* III. 5. *ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί. ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ. ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δὲ οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον (ὁ νοῦς) καθ' ὅπερ ἐστι καὶ τοῦτο ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* cf. *Metaph.* XII. 3. 10. *Eth. Nic.* X. 7. Brentano nimmt an, dass Aristoteles zugleich mit der geistigen Natur der Seele die Unsterblichkeit beweise (Psych. 128.), wie schon Thomas von Aquin und ältere Commentatoren (Alexander Aphrodisias, Averroës) und Neuere, wie Schelling, Ritter, Zeller u. A. behaupten. Andere leugnen es. (Schrader in Jahn's Jahrb. für Philol. Bd. 81. S. 89 und Brandis ist unschlüssig.) — [5]) *De anim.* p. 91. — [6]) Nach dem Ausdrucke der Scholastiker ist die Seele eine *forma subsistens*, eine für sich bestehende Form, die jede physische Zusammensetzung ausschliesst. S. Thom., *Contra gent.* II. 55. n. 1. Suarez, *Metaph. Disp.* 39. art. 3. Vgl. Kleutgen II. S. 565. — [7]) *De methodo* c. 5. Eingehend hat sich Cartesius mit dieser Frage nicht beschäftigt. Vgl. Koch, Psychologie Descartes'. München 1881. S. 50 ff. — [8]) Nach ihm ist die menschliche Seele ein einfaches Wesen, welches nur durch göttliche Allmacht zerstört werden kann. Vgl. Kirchmann, Unsterblichkeit. S. 190 ff. Schneider S. 752. — [9]) Herb. W. W. Bd. 2. S. 621 ff. nach Stöckl, Gesch. d. Philos. II. S. 247. — [10]) So Mendelssohn, Tralles, Sulzer u. A., die bei Bretschneider l. c. angeführt werden.

gehen, und ebensowenig kann ein Ding, zu dessen Wesen ein bestimmter Begriff gehört, dem Gegentheile desselben Zutritt verstatten. Zum Wesen der Seele gehört aber das Leben. Also kann sie dem Gegentheile desselben, dem Tode, keinen Zutritt gestatten, sie ist mithin unsterblich und unvergänglich.[1]) Diesen Beweis hält Plato selbst für genügend und unwiderleglich; und in ihm laufen auch die übrigen Beweise, die derselbe Philosoph in seinem Dialoge *Phaedon* vorträgt, zusammen.[2])

3. Einen dritten metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele führt Plato aus der Natur der Seele, als des sich selbst bewegenden Princips.[3]) — Die Seele ist unsterblich; denn das Stete und sich selbst Bewegende (das Göttliche) ist unsterblich; was durch ein Anderes bewegt wird, hat ein Ende der Bewegung und somit auch ein Ende des Lebens. Dies ist allem Anderen die Quelle und der Grund (ἀρχή) der Bewegung. Der Grund ist unentstanden, so muss er auch unvergänglich sein. — Das sich selbst Bewegende ist denn auch das Wesen und der Begriff (λόγος) der Seele. Die Seele ist also unentstanden und unvergänglich.

An Plato schliesst sich in der Beweisführung der hl. Athanasius an.[4])

4. Endlich gründet Plato seinen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit derselben durch moralische Schlechtigkeit, welches doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne. Er sagt[5]): Das alles Verderbende und Zerstörende ist das

[1]) *Phaedon* 102 *A.*—107 *B.* — [2]) Nach Zeller II. S. 698 Anm. 5. Die Beweise sind folgende: 1. Alles Philosophiren ist eine Ablösung vom Leben, also Sterben. 64 *A.*—69 *B.* 2. Beweis aus dem kosmologischen Gesetze des Ueberganges der Gegensätze in einander. 70 *C.*—72 *D.* 3. Das Wissen ist eine Wiedererinnerung. 72 *E.*—77 *A.* Vgl. *Meno*, wo derselbe Gedanke entwickelt wird. 4. Beweis aus der Einfachheit der Seele. Vgl. oben. 78 *B.*-81 *A.* — [3]) *Phaedrus* p. 245 *C.*-246 *A.* — [4]) *Contra gent.* p. 35: καὶ εἰ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα κινεῖ ὡς δέδεικται καὶ οὐχ (ὑπ') ἄλλων αὐτὴ κινεῖται, ἀκόλουθόν ἐστιν ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένην τὴν ψυχὴν καὶ μετὰ τὴν εἰς γῆν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος κινεῖσθαι πάλιν αὐτὴν ὑφ' ἑαυτῆς. οὐ γὰρ ἡ ψυχή ἐστιν ἡ ἀποθνήσκουσα ἀλλὰ διὰ τὴν ταύτης ἀναχώρησιν ἀποθνήσκει τὸ σῶμα. εἰ μὲν γὰρ οὖν ἐκινεῖτο καὶ αὐτὴ ὑπὸ τοῦ σώματος ἀκόλουθον ἦν ἀναχωροῦντος τοῦ κινοῦντος ἀποθνήσκειν αὐτήν. εἰ δὲ ἡ ψυχὴ κινεῖ καὶ τὸ σῶμα, ἀνάγκη μᾶλλον αὐτὴν ἑαυτὴν κινεῖν. ἑαυτὴν δὲ κινουμένη ἐξ ἀνάγκης καὶ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ζῇ. ἡ γὰρ κίνησις τῆς ψυχῆς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ ζωὴ αὐτῆς. — [5]) *Republ.* X. 608.

Schlechte, das Erhaltende und Fördernde aber das Gute. Jedes Ding auf der Welt hat aber etwas, was in dieser Weise gut oder schlecht für selbes sei[1]); existirt aber ein Wesen, dessen eigenthümliches Uebel es zwar schlecht mache, aber nicht zerstöre, so könne dieses Wesen, da sein eigenthümliches Uebel es nicht zerstöre, überhaupt nicht zerstört werden, und ist also unsterblich.[2])

Ein solches Wesen ist aber die Seele; die ihr eigenthümlichen Uebel, die Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit und Unwissenheit vermögen sie zwar schlecht zu machen, aber nicht zu zerstören, wie die Krankheit, des Körpers Uebel, denselben zerstört. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel sie nicht zu zerstören vermag, so vermag dies um so weniger ein ihr fremdes Uebel, z. B. eine Krankheit oder der Tod des Körpers. Wenn die Seele also durch kein Uebel, weder ein ihr eigenthümliches, noch ein fremdes zerstört wird, so ist es offenbar, dass sie nothwendig ein stets Dauerndes und als Dauerndes etwas Unsterbliches sei.[3])

Einen ähnlichen Gedanken finden wir beim hl. Augustin. Das Leben der Seele meint er, ist die Wahrheit, weil die Seele nur in dieser leben und sich bewegen kann. Der Gegensatz des Wahrseins ist aber das Falschsein, und dieses ist offenbar nicht imstande, der Seele ihr Leben zu entreissen. Sie ist deshalb auch aus diesem Grunde dem Tode nicht unterworfen und infolge dessen unsterblich.[4])

5. Ein fünfter metaphysischer Beweis wird aus dem Gegenstande der Erkenntniss geschöpft. — Der hl. Athanasius hat schon einen solchen geführt, indem er aus dem idealen Inhalt der Erkenntniss auf die Unvergänglichkeit des erkennenden Princips geschlossen hat.[5])

Der hl. Augustin formulirt diesen Beweis auf folgende Weise:

Wenn dasjenige, was in einem Subjecte ist, und in ihm nur sein kann, immer bleibt, so muss auch das Subject immer bleiben und mithin

---

[1]) 609 *A.* — [2]) 609 *B. C.* — [3]) *Republ.* 611. *A.* Vgl. Schneider a. a. O. S. 359. [4]) *De immort. anim.* XI. — [5]) *Contra gent.* p. 36: *εἰ γὰρ καὶ τῷ σώματι συνδέδεκται (ἡ ψυχή) οὐ κατὰ τὴν τοῦ σώματος σμικρότητα συστέλλεται καὶ συμμετρεῖται ἀλλὰ πολλάκις ἐπὶ κλίνης τούτου κειμένου καὶ ὡς ἐν θανάτῳ κοιμωμένου αὐτὴ κατὰ τὴν ἑαυτῆς δύναμιν γρηγορεῖ καὶ ὑπερεκβαίνει τὴν τοῦ σώματος φύσιν. καὶ ὥσπερ ἀποδημοῦσα τούτου μένουσα ἐν τῷ σώματι τὰ ὑπὲρ γῆν φαντάζεται καὶ θεωρεῖ. πολλάκις δὲ καὶ τοῖς ἔξω τῶν γηΐνων σωμάτων ἁγίοις καὶ ἀγγέλοις συνίστησι καὶ πρὸς αὐτοὺς ἀφικνεῖται τῇ τοῦ νοῦ διαῤῥοῦσα καθαρότητι. τῶν οὖν μᾶλλον καὶ πολλῷ μᾶλλον ὁ τοῦ ἀληθείᾳ τοῦ σώματος, ὅτε ὁ συνδήσας αὐτὴν βούλεται θεός, φανερώτερον ἕξει τὴν τῆς ἀθανασίας γνῶσιν κτλ.*

unzerstörbar sein. Nun ist aber in der Seele der ideale Inhalt der wissenschaftlichen Disciplin unvergänglich, und so muss es auch die Seele sein. Er ist es aber, weil er die Wahrheit, und die Wahrheit ewig und unzerstörbar ist.

Denn auch in der Hypothese, dass die Wahrheit nicht ist, würde es dennoch wahr sein, dass sie nicht wahr sei, es gäbe damit noch ein Wahres.[1])

Der hl. Thomas von Aquin gibt dem Beweise folgenden Ausdruck:

Der eigenthümliche Gegenstand der Vernunft ist das Intelligibele, das über der Erscheinungswelt Liegende. Was also dem Intelligibelen als solchem zukommt, das kann auch der Natur des vernünftigen Wesens nicht fremd sein. Der Gegensatz aber, welcher die intelligibele und die Erscheinungswelt trennt, ist da, dass das Sinnliche wandelbar und vergänglich, das Intelligibele aber nothwendig, unwandelbar und ewig ist. Es muss also die vernünftige Seele incorruptibel sein.[2])

6. Fügen wir noch einige metaphysische Beweise der Scholastiker hinzu. — Ein Wesen kann nur dann zu Grunde gehen, wenn seine Substanz zerstört wird. So wird ein Baum nur dann vernichtet, wenn seine Substanz, welche die Blätter und Rinde treibt, verdirbt. Allein die zerstörende Kraft der Natur muss ihre Grenzen haben. Sie muss nämlich etwas als erstes Substrat zurücklassen, welches allen weiteren Bildungen zugrunde liegt; wäre dies nicht der Fall, so müsste man den Kräften der Natur die Macht zu vernichten und zu erschaffen beilegen, was unmöglich ist, weil sie ja contingent sind. Nun ist bei einem Geiste dieses erste Substrat, seine Substanz selbst; denn wäre in ihm ein Substrat, das nicht seine Wesenheit selbst wäre, so könnte es sich zu dieser nur wie das

---

[1]) *Solil.* II. 15: „Ex eo veritatem non posse interire concludimus, quod non solum, si totus mundus intereat, sed etiam ipsa veritas, verum sit, et mundum et veritatem interiisse. Nihil autem verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas." — [2]) *Contr. gent.* II. 55. n. 10: „Intelligibile est propria perfectio intellectus; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est huiusmodi, est necessarium et incorruptibile; necessaria sunt enim perfecto intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum huiusmodi, deficientur; habetur enim de iis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum sc. sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem."

stoffliche Subject verhalten. Der Geist schliesst aber alles Stoffliche aus; folglich ist er dieses erste Substrat und ist unvergänglich.[1])

7. Aus der Natur der Seele als subsistenter, für sich bestehender Form des Körpers ergibt sich ihre Unsterblichkeit. — Das Sein, sagt Thomas, kommt der Form *per se,* an und für sich zu, ist von ihr unzertrennlich. Sie kann nämlich nicht, wie der Stoff, ihr Sein verlieren und ein anderes empfangen. Denn weil es eben die Form ist, die das Sein bestimmt, so dass jedes Ding das, was es ist, durch seine Form ist, so streitet es mit der Natur der Form, dass sie zu etwas Anderem werde. Vielmehr wird ein Ding dadurch etwas Anderes, dass es seine Form verliert. Nun ist aber die Seele eine reine Form. Weil es aber unmöglich ist, dass eine Form sich selbst verliert, so ist es unmöglich, dass eine für sich bestehende Form aufhöre zu sein.[2])

8. Auch aus der Willensfreiheit suchte man die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. — Zwischen dem Sein eines Dinges und seiner Thätigkeit besteht nämlich ein solcher Zusammenhang, dass ein Wesen, welches dem Sein nach einem Anderen unterworfen ist, auch in der Thätigkeit von ihm abhängig sein muss, und umgekehrt. Nun besteht keine natürliche Ursache, welche den Geist zwingen könnte, etwas zu wollen, was er nicht will, oder ihn verhindern vermöchte, Etwas zu wollen, wenn ihm dieses gefällt. Wenn also keine natürliche Kraft eine Uebermacht über ihn ausüben kann, so folgt daraus, dass auch im Tode das geistige Leben nicht untergehen kann.[3])

[1]) S. Thom., *Contr. gent.* II. 55. n. 5: „In quibuscunque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum potentiae sive primi subiecti, est incorruptibile, unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis; sed in substantiis intellectualibus, id quod tenet locum primae potentiae seu subiecti, est ipsa earum substantia. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile, nisi quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles." — [2]) 1. p. q. 75. a. 6: „Manifestum est, quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur ab ipsa: unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse." — [3]) Gregor. a Valentia Tom. I. Disp. 6. q. 1. p. 3. § 3.: „Cum esse et operari sint inter se apta et connexa, necesse est, ut, si res aliqua quoad suum esse ita alteri subiecta est, ut possit ab ea vinci et superari et corrumpi; eadem quoque subiecta sit quoad operationes et contra.... Nulla causa naturalis est,

b) Der teleologische Beweis.

Es ist eine Thatsache, dass in den Veränderungen und Zerstörungen dieser Welt nicht das kleinste Stäubchen, nicht das unbedeutendste Atom, nicht die unbedeutendste Realität zugrunde geht.[1]) Nun ist es sicher, dass es nach der teleologischen Weltanschauung undenkbar ist, dass das Werthvollste, was sich in der Welt entwickelt und zwar am meisten entwickelt, nämlich der menschliche Geist nach einer verschwindend kurzen Bethätigung seiner Kräfte zu grunde gehen sollte.

Dieser Beweis wird noch mehr erhärtet, wenn wir auf die verschiedenen Naturanlagen Rücksicht nehmen, die in der menschlichen Natur begründet sind. Der Mensch findet zunächst in sich den Trieb nach Vervollkommnung seiner geistigen Fähigkeiten, welche jedoch in diesem Leben nicht erreicht werden kann. Während nämlich das Thier stets auf demjenigen Punkte der Vollkommenheit bleibt, auf welchen es Natur oder Dressur gestellt hat, findet der Mensch Anlagen und den Drang in sich, seine geistigen Kräfte immer mehr auszubilden, in seiner Erkenntniss und seinem sittlichen Leben immer mehr vorwärts zu schreiten. Dies ist wenigstens bei einem jeden edlen Menschen der Fall. Nun besteht aber nach der teleologischen Weltansicht, nach welcher das Universum das Werk einer höchsten Intelligenz ist, das Gesetz, dass jedes Wesen bestimmt ist, das zu werden, wozu es die Anlagen erhalten hat.[2]) Die Pflanzen und Thiere werden das, was sie werden können, sie erreichen die durch ihre Anlagen bedingte Bestimmung. Bei dem Menschen ist dies jedoch nicht der Fall; weder seine Erkenntniss noch seine Sittlichkeit erreicht das Ziel der angestrebten Vollkommenheit, weil die verschiedenen Lebensverhältnisse und die Kürze des Lebens selbst ihn von seinem Ziele fernhalten. Weil aber kein Grund vorhanden ist, zu meinen, dass bei dem Menschen eine Ausnahme von diesem Gesetze stattfinde, da ja seine Anlagen einen weit höheren Werth haben, als die eines

---

quae mentem possit adigere, ut aliquid faciat praeter naturam suam vel ut velit, si nolit, aut impedire quominus aliquid velit, si id sibi placet ... Quod si nulla vis quoad proprias operationes praevalere potest, certe neque ulla praevalebit, ut ex suo illam esse ullo modo exturbare queat."

[1]) Vgl. Gutberlet, Naturphilosophie S. 43. — [2]) Aristoteles, *De partib. animal.* 13, 7.: οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ μάτην. S. Thom., *Contra gent.* II, 55. n. 12.: Natura nihil facit frustra.

anderen Geschöpfes, so muss es für ihn noch ein zweites Leben geben, wo er seine Anlagen völlig entwickeln kann.[1])

Mit diesem Beweise ist jener innig verknüpft, den man auf das unüberwindliche Verlangen nach Glückseligkeit stützt.

Schon Aristoteles hat bemerkt, dass die Glückseligkeit ein an und für sich anzustrebender Zweck sei.[2]) Die Scholastiker suchten aber zu beweisen, dass das Verlangen nach Fortdauer und Glückseligkeit in der menschlichen Natur begründet ist.

Ein blos sinnliches Wesen, sagt Thomas,[3]) erkennt Alles, was es erkennt, nur in den Schranken des Raumes und der Zeit. Deshalb hat es auch nur den Trieb, das Sein innerhalb dieser Schranken zu bewahren; ein intellectuelles Wesen erkennt aber das Sein überhaupt, ohne die Schranken der Zeit. Deshalb findet sich in ihm das natürliche Begehren, immer zu sein. Ein natürliches Begehren kann aber nicht eitel sein. Deshalb muss ein intellectuelles Wesen unsterblich sein.

Der Mensch hat aber nicht blos das Streben nach ewiger Fortdauer, sondern auch nach Glückseligkeit. Wie er nämlich nicht blos dieses oder jenes Gute, sondern überhaupt das Gute erkennt, so trägt er auch in sich das Verlangen, das absolut Gute zu geniessen, oder mit andern Worten, er strebt nach ungetrübter Glückseligkeit. Da nun dieses Verlangen, je tiefer es in der Natur des Menschen begründet ist, desto wahrer sein muss, so sind wir auch berechtigt, die vollkommene Glückseligkeit, da sie nicht in diesem Leben zu finden ist, in dem anderen Leben zu erwarten.[4])

c) Moralische Beweise.

1. Ein moralischer Beweis ist von Kant am schärfsten ausgesprochen worden. Nach der Ansicht Kant's lässt sich die Unsterblichkeit ebensowenig wie die Geistigkeit der menschlichen Seele theoretisch aus Vernunftgründen erweisen, weil wir von einer immateriellen Seele, die allein unsterblich sein könnte, theoretisch keine Kenntniss gewinnen

---

[1]) Bretschneider S. 352 ff. Schneider S. 210, wo auch Göschel, Unsterbl. S. 19 u. Nicolas, Phil. Stud. I. 119 angeführt werden. — [2]) *Eth. Nic.* I. 1097 *b.* 20: *τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία τῶν πρακτῶν· οὗσα τέλος.* — [3]) 1. p. q. 75. a. 6: „Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur rationem. Sensus autem non cognoscit nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est immortalis." — [4]) S. Bonaventura, *In* 2. *Sent.* Dist. 19. a. 1. q. 1.

können. Es ist unerweislich, meint Kant, dass Ich, als Object, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz bin.[1])

Es lässt sich auch nach seiner Ansicht nicht erweisen, dass das Ich eine einfache Substanz ist.[2]) Ich kann aber auch nicht wissen, „ob das Bewusstsein meiner selbst, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, möglich, und ich als blos denkendes Wesen existiren könne!“[3])

Wenn sich aber auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf theoretischem Wege nicht ermitteln lässt, so ist sie doch ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. eine Wahrheit, die zwar theoretisch nicht erreichbar ist, aber im praktischen Interesse postulirt werden muss, wenn der Mensch die Forderungen der Sittlichkeit zu erfüllen imstande sein soll. „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens!“[4]) Dieses höchste Gut ist aber die höchste Glückseligkeit, welche der Mensch nur durch Tugend erreichen kann.

Ist aber dies der Fall, so ist es wiederum Aufgabe des Menschen, in der Tugend immer vorwärts zu schreiten, damit er dem Ideale der Tugend, der vollkommenen Heiligkeit immer näher komme.

„Diese völlige Angemessenheit des menschlichen Willens zum moralischen Gesetze ist aber eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen in keinem Zeitpunkte des Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach den Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer in's unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin ist diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.[5])

2. Einen moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele hat Jacob aus dem Begriffe der Pflicht geführt.[6])

Es gibt, sagt er, allgemeine Gesetze, welche allen vernünftigen Wesen eine einförmige und nothwendige Handlungsweise vorschreiben. Diese allgemeinen Gesetze haben ihren Grund in der Vernunft. Ein

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft. S. 328 ff. (ed. Kirchmann. Berlin 1870.) — [2]) Ebend. S. 329. — [3]) Ebend. S. 330. — [4]) Krit. der prakt. Vernunft. S. 146. [5]) Ebend. S. 146 f. — [6]) Jacob, Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Züllichau 1790. Angeführt bei Schneider S. 217 ff.

Handlungsact aber, zu dem man durch die Vernunft verbunden ist, heisst Pflicht. Weil die Pflichten in der Vernunft wurzeln, und dieselbe nichts Widersprechendes enthalten darf, so sind auch die Pflichten auf Wahrheit gegründet, und ein Satz, der ihnen widerspricht, ist falsch.

Es gibt nun drei Arten von Sätzen, welche den Pflichten widersprechen können, nämlich: 1) solche, welche das Gegentheil aussagen, wie: Du sollst nicht stehlen — Du sollst stehlen; 2) solche, welche die Allgemeinheit des Gesetzes vernichten, wie: Beleidige keinen Menschen — Einige Menschen beleidige; 3) solche Sätze, welche es unmöglich machen, dass die moralischen Gesetze Handlungen hervorbringen können, wie wenn die Vernunft befehle, für das Vaterland zu sterben und zu gleicher Zeit lehrte, dass die Seele, und damit zugleich auch die Vernunft untergehe.

Der Satz nun: die Seele ist nicht unsterblich, widerspricht den Pflichten auf die dritte Art.

Die Verbindlichkeit der Pflichten bleibt wohl, meint Jacob, wenn wir auch die Unsterblichkeit gar nicht berühren; allein wenn Jemand behauptet, dass die Seele nicht unsterblich ist, so muss nach dem Ausspruche der Vernunft das ganze Sittengesetz fallen oder falsch sein, weil ohne die Unsterblichkeit die Vernunft die moralischen Gesetze unmöglich bestimmen kann. Führen wir ein Beispiel an: Die Tugend befiehlt uns, um ihrer selbst willen alles zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, sinnlichen Genuss, ja sie kann sogar gebieten, alle irdischen Güter, ja selbst das Leben aufzuopfern. Nun ist es das Wesen der Vernunft, dass sie nach Zwecken handelt, die sich nicht widersprechen; einen derselben muss sie sich als den höchsten vorsetzen, mit dem die übrigen zusammenstimmen müssen. Dieser ist offenbar das Dasein und die mögliche Wirksamkeit der Vernunft oder das Leben. Ist also das Dasein und der Gebrauch der Vernunft auf dieses Leben eingeschränkt, so ist die Erhaltung desselben der höchste Zweck und die Vernunft kann unmöglich Pflichten auferlegen, durch welches das Dasein verkürzt oder vernichtet werden könnte. Ferner gibt es Pflichten, deren Erfüllung, wenn auch nicht das Leben, doch das Glück des Daseins entreisst.

Ich soll ein Amt antreten, das mir ausgebreitete Gelegenheit, für die Menschen Gutes zu wirken, verschafft, und das kein anderer mit gleichem Erfolge zu versehen vermag, aber ein Amt, das mir, wie ich mit Gewissheit voraussehe, unzähligen Verdruss zuziehen und alle Freuden dieses Lebens, ja selbst die Empfänglichkeit für Freuden rauben wird, wogegen ich, wenn ich dieses Amt nicht annehme, ein heiteres, frohes Leben noch fernerhin geniessen kann. In diesem Falle fordert die Pflicht, das allgemeine Wohl dem Privatwohl vorzuziehen; allein wenn Sterblichkeit unser Loos ist, so ziehe ich mir durch Befolgung dieser Pflicht

im Ganzen meines noch übrigen Daseins grösseres Unglück zu, was zu thun die Vernunft mir nicht gebietet.[1])

In anderen Fällen ginge bei Voraussetzung der Sterblichkeit wenigstens ein Charakter des Pflichtmässigen verloren, der in eben denselben bei Voraussetzung der Fortdauer besteht.[2]) Habe ich mich auch für eine andere Welt zu bilden, so ist nichts von dem, was ich hier an Bildung errungen habe, verloren, und ich kann und werde also ohne Rücksicht darauf, ob es mir hienieden nützen werde oder nicht, fortfahren, immer weiter und weiter von jeder Seite mich zu bilden. Auch wenn hienieden gar keine Frucht meiner Anstrengungen sich zeigen sollte, der Blick auf die künftige Welt spornt meine Thätigkeit. Es steht also fest das Resultat, da die Sterblichkeit mit dem Begriffe der Pflicht unvereinbar ist.

d) Der theologische Beweis.

Der theologische Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele gründet sich auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, Eigenschaften, die auch aus der Vernunft erkannt werden können.[3])

Die Weisheit Gottes erfordert es, dass er die Absichten, die er bei der Schöpfung hatte, erreicht. Nun findet der Mensch die Anlagen und den Trieb in sich, inbezug auf die Erkenntniss und den Willen sich immer mehr zu vervollkommnen. Dieser in der Natur des Menschen so tief begründete Trieb kann nur von Gott eingepflanzt sein. Da aber die Entwickelung dieser Anlagen in diesem Leben nicht erreicht werden kann, so folgt, dass Gott, um seinen Schöpfungsplan zu verwirklichen, den Menschen nothwendig in ein anderes Leben versetzen muss.[4])

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele entspricht auch der Güte Gottes. Denn es ist nicht nur kein Grund vorhanden, zu meinen, dass Gott dem Menschen die Unsterblichkeit nicht verleihen wollte, sondern es sind auch Gründe vorhanden, dass er sie ihm wirklich geben will. Sowohl die Anlagen zu einem ewigen Leben, als auch die Sehnsucht nach demselben, offenbaren diesen gütigen Willen Gottes. Diese Güte Gottes, welche den geschaffenen Wesen alles Glück verleihen will, wird also auch die Sehnsucht nach einer ewigen Fort-

[1]) Angeführt bei Schneider S. 223. — [2]) Jacob S. 32. Schneider a. a. O. — [3]) Gutberlet, Theodicee. S. 157 ff. — [4]) Bretschneider II. S. 355. Schneider S. 196. Theologische Beweise finden sich übrigens schon bei Origenes, *De princ.* IV. 36. 37. Lactantius, *Inst.* VII. 9. Da aber diese Beweise nur auf der Offenbarung beruhen, so können sie hier nicht angeführt werden.

dauer nicht unbefriedigt lassen, welche sie ihn erkennen und kosten liess und ihm die Fähigkeit dazu gegeben hat.[1])

Auch die Gerechtigkeit Gottes fordert, dass es ein ewiges Leben gebe, damit der sittlichen Weltordnung Genüge geleistet werde. Diese sittliche Weltordnung erfordert es aber, dass die Tugend entsprechend belohnt, das Laster aber bestraft werde.

Weil dies in diesem Leben nicht geschieht, so muss es ein ewiges Leben geben.[2])

Diese Beweise sind eigentlich teleologisch, aber es tritt hierzu die Idee eines weisen, gütigen und gerechten Schöpfers.

e) Historischer Beweis.

Bei diesem Beweise stützt man sich auf die Allgemeinheit des Glaubens an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bei allen Völkern. Diese allgemeine Uebereinstimmung (*consensus omnium populorum*) ist ein Beweis, dass der Glaube an ein jenseitiges Leben tief in der Natur des Menschen begründet ist und somit auf Wahrheit beruht.[3])

Dieser Glaube zeigt sich namentlich in den Gebräuchen bei Leichenbegängnissen, Todtenfesten, Opfern und Gebeten für die Verstorbenen, sowie im Glauben an geistige Erscheinungen.[4])

f) Der Vollständigkeit halber fügen wir noch den an sich nichtigen Beweis aus der Analogie in der Natur an.

Wie die Bäume wieder ausschlagen und blühen, wie das Samenkorn in die Erde gesenkt wird und stirbt, um gerade dadurch lebensfähig zu werden, so bergen auch wir einen viel kostbareren Samen in den Schoos der Erde und hoffen, dass er zu einem neueren Leben aus den Särgen erstehen wird.[5])

[1]) Bretschneider a. a. O. — [2]) M. Mendelssohn. Phaedon oder über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in drei Gesprächen. III. Aufl. 1776. S. 172 ff. Stöckl, Lehrb. der Philos. S. 372 ff. Gutberlet. Psychologie. S. 323. Bretschneider, Dogm. S. 355 ff. Schneider. Unsterblichkeit. S. 197. — [3]) Auf diesen Beweis legt Cicero besonders Nachdruck, wenn er sagt: „Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futura sint!" *Tuscull. Disp.* I. 14.; und c. 13. sagt er: „Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est!" Aus der Geschichte der Philosophie ist bekannt, dass die sogen. „Schottische Schule" (Thomas Reid) den *common sense* als die einzige Erkenntnissquelle betrachtete. — [4]) Vgl. Schneider. Abschn. III. Naturvölker. S. 465—495. Auch Tertullian hat schon auf diesen Beweis hingewiesen. Vgl. *De testim. anim.* c. 4. — [5]) Kirchmann, Katech. d. Psych. S. 133.

B. Kritik der Beweise für die Unsterblichkeit der Menschenseele.

1. Die Vertheidiger der Unsterblichkeit der menschlichen Seele haben sich am meisten auf den schon von Plato hervorgehobenen Beweis von der Einfachheit der menschlichen Seele gestützt; und thatsächlich scheint dieser Grund einer der triftigsten zu sein.

Einfach nennen wir die Seele darum, weil sie jede Zusammensetzung aus physisch realen Theilen ausschliesst. Aber nicht blos in diesem negativen Sinne kann von der Seele die Einfachheit ausgesagt werden, sondern auch im positiven Sinne, da die Seele etwas Reales ist, dessen Einfachheit etwas weit Vollkommeneres ist als die Zusammensetzung. Sie besagt nämlich, dass das Wesen der Seele sein Sein nicht zersplittert, sondern zusammen, nicht von componirenden Theilen abhängig, sondern in seinem ungetheilten Wesen hat.

Die Einfachheit der Seele ergibt sich aus ihrer Geistigkeit. Weil nämlich die geistigen Thätigkeiten den physischen vollständig entgegengesetzt sind, so ist es unmöglich, dass die Seele ein aus physischen Theilen zusammengesetzter Körper sei.

Ein physisch zusammengesetzter Körper geht zu grunde durch die Auflösung in seine physisch realen Theile, und dies kann auf doppelte Weise geschehen, nämlich auf mechanischem Wege, wodurch der Körper in gleichartige Theile, oder auf chemischem, wodurch er in ungleichartige Theile zerlegt wird. Da nun die Seele eine physisch einfache Substanz ist, so leuchtet ein, dass sie weder auf mechanische Weise, noch auf dem Wege chemischer Analyse eine Vernichtung erleiden kann.

Gegen diesen Beweis polemisirt Kant. Er erkennt überhaupt die Einfachheit der Seele nicht an, sondern rechnet sie zu den Paralogismen der reinen Vernunft.

Sein Einwurf beruht jedoch auf falschen Voraussetzungen seiner Erkenntnisslehre.[1]) Wenn er aber an einem anderen Orte[2]) sagt, dass die Seele vielleicht durch Nachlassung ihrer Kräfte in Nichts verwandelt werden könne, so begeht er einen grossen Irrthum. Denn was vernichtbar ist, ist es nicht deshalb, weil es die Tendenz und Neigung zum Nichtsein in sich trüge; jedes Ding bleibt und verändert sich in keiner Weise, geschweige denn dass es in nichts verginge, wenn nicht eine fremde Ursache irgendwie eine Veränderung bedingt oder veranlasst.[3])

Einen anderen Einwand gegen den Beweis aus der Einfachheit der Seelensubstanz macht Kirchmann.

[1]) Gutberlet, Psych. S. 243. Balmes. Fund. d. Phil. Bd. IV. S. 132 ff. — [2]) Kr. d. rein. Vern. S. 233. — [3]) S. Thom., *De pot.* q. 5. a. 3. *c.*: „In tota natura creata non est aliqua potentia, per quam possibile sit aliquid tendere in nihilum."

Er wendet den Vergleich mit dem Kräftenparallelogramm an. „Wie bei einem Parallelogramm der Kräfte mehrere solche zu einer verschmelzen, die durch und durch als eine sich darstellt, so soll es auch möglich sein, dass aus mehreren geistigen Kräften eine Seele entstehe, welche sich, so lange diese Vereinigung besteht, natürlich als eine weiss. Aber diese Vereinung kann sich ebenso wieder trennen, wie die eine Kraft sich wieder in mehrere Seitenkräfte spalten kann." [1])

Allein es ist schon gegen Beneke bemerkt worden, dass die Substanz der Seele keineswegs eine Zusammensetzung aus mehreren Kräften ist. Denn das Ich unterscheidet sich in meinem Bewusstsein von meinem Denken und Wollen, es bleibt trotz der Verschiedenheit der physischen Phänomene immer dasselbe.

Die Seele ist also ein einfaches Wesen, und kann demnach nach dem Tode fortexistiren; sie kann aber auch als ein selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortleben. Dies folgt aus ihrer Geistigkeit. Denn die intellectiven Lebensfunctionen sind nicht an leibliche Organe gebunden, sondern sie sind überorganische, immaterielle Thätigkeiten. Sind sie aber das, so können sie auch nach dem Tode, wenn der Leib getrennt ist, thätig sein.

Wenn also die Seele infolge ihrer Einfachheit unzerstörbar, infolge ihrer Geistigkeit aber lebensfähig ist, so könnte sie nur durch die Allmacht Gottes vernichtet werden. Eine solche Annahme widerstreitet aber der Teleologie. Der Mensch findet in sich natürliche Triebe zur Glückseligkeit und zur sittlichen Vollkommenheit. Natürliche Anlagen aber und natürliche Triebe können nicht vereitelt werden. Denn weil sie unwiderstehlich, natürlich, nothwendig und wesentlich sind, so haben sie ihren Ursprung in der Natur des Menschen, d. h. sie sind vom Urheber der Natur eingepflanzt. Würde also Gott diese natürlichen Strebungen nicht erfüllen, so widerspräche er sich selbst. Denn er würde gleichzeitig den Menschen nach einem Ziele hintreiben und ihn wieder davon entfernen. Er würde ihn also ohne Verschuldung zur grössten Qual verurtheilen. Dieser Widerspruch wäre um so grösser, als alle natürlichen Strebungen der unvernünftigen Geschöpfe erfüllt werden; denn die Natur thut nichts umsonst. [2])

Es ist also unmöglich, dass die natürlichen Triebe der vernünftigen Geschöpfe vereitelt werden.

Wir sehen also, dass der Beweis aus der Einfachheit und der Geistigkeit der Seele, verbunden mit dem teleologischen Beweise, die

[1]) Unsterbl. S. 216. — [2]) Gutberlet. Psych. S. 323.

Unsterblichkeit der Seele überzeugend darthun. Ergänzt werden diese Beweise durch den historischen, nach welchem es eine allgemeine Ueberzeugung des Menschengeschlechtes ist, dass die Seele nach dem Tode fortdauern werde.

2. Wenden wir uns nun zur Kritik einiger Beweise, und zwar vor allem der Platonischen.

Plato gründet die Unsterblichkeit der Seele darauf, dass mit dem Begriffe der Seele auch die Idee des Lebens nothwendig verbunden ist; eine Seele kann niemals leblos sein, denn eine todte Seele ist ein Widerspruch.

Dieser Beweis ist nach unserer Ansicht nicht stichhaltig. Er beruht auf demselben Irrthume, wie der sogen. ontologische Beweis für das Dasein Gottes. Bei diesem sucht man aus dem Begriffe Gottes als des höchsten Wesens seine Existenz zu erschliessen. Ebenso wird auch hier aus dem Begriffe der Seele gefolgert, dass sie nothwendig fortexistiren müsse. Allein der Schluss vom blosen Denken auf das Sein ist unzulässig. Erst wenn die Wirklichkeit eines Dinges schon feststeht, können wir an dasselbe herantreten, um festzustellen, in welcher Weise — ob nothwendig oder zufällig — ihm eine fragliche Eigenschaft wirklich zukomme. Es folgt also aus dem Platonischen Beweise, dass zwar mit dem Begriffe der Seele als des belebenden Wesens das Leben nothwendig verbunden ist, nicht aber, dass das Leben und zwar das selbständige Leben mit der Seele in Wirklichkeit verbunden ist. Dies muss *a posteriori* bewiesen werden. Der Satz „mit der Seele ist das Leben nothwendig verbunden" ist, um mit Aristoteles zu sprechen, ein *γνώριμον καθ' αὑτό* aber nicht ein *γνώριμον πρὸς ἡμᾶς*.[1]) — Auch der im *Phaedrus* vorgetragene Beweis von der Unsterblichkeit der Seele als des sich selbst bewegenden Princips, ist nicht stichhaltig.

Er beruht auf zwei Prämissen, nämlich: 1. Dass die Seele sich selbst bewegendes Princip und Grund ihrer eigenen Bewegung sei, und 2. dass der Grund als solcher unentstanden ist.

Den ersten Satz hält Plato als psychologische Thatsache fest, den anderen sucht er durch einen indirecten Beweis zu begründen. „Wenn der Grund aus Etwas entstünde, so würde er nicht aus einem Grunde

[1]) Ebensowenig kann aus dem Nichtzerstörtwerden der Seele durch moralische Schlechtigkeit (Plato) noch aus der Eigenschaft der Wahrheit (Augustin) noch aus der Eigenschaft des Intelligibelen (Thomas) sofort auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden. Diese Schlüsse sind nicht evident.

entstehen, d. h. dasjenige, woher er entstünde, würde kein Grund sein, weil er selbst der Grund ist und nichts ausser ihm" [1])

Hier ist aber der Begriff der Ursache nicht erschöpfend genommen, sondern nur in dem Sinne „der ersten Ursache" gebraucht. Eine Ursache kann aber eine solche sein, kann aber dennoch entstanden sein.

Ausserdem führt diese Lehre Plato's nothwendig auf die Präexistenz der Seele vor der Verbindung mit dem Leibe. Denn wenn die Seele der Grund ihrer selbst ist, so muss sie vor dem irdischen Leben schon existirt haben. Die Lehre von der Präexistenz ist aber widersinnig.

Aus diesen Gründen sind also die zwei wichtigsten Beweise Plato's hinfällig. Die übrigen Beweise aber, die er anführt, sind von untergeordneter Natur.

3. Gehen wir nun zur Prüfung des Kantischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele über.

Nach Kant ist die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft. Weil die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen in keinem Augenblicke des Daseins der Heiligkeit des Sittengesetzes entspricht, so muss diese Heiligkeit des Sittengesetzes sich verwirklichen in einem unendlichen *Progressus*, und dazu ist die ewige Fortexistenz der menschlichen Seele nothwendig.

Wir stimmen mit diesem Beweise nicht überein, erstens aus dem Grunde, weil er auf falschen Principien der Moralität beruht.[2])

Nach Kant ist der Mensch als vernünftige Natur Zweck an sich selbst; er ist auf keinen höheren Zweck hingeordnet, er ist Selbstzweck. Weil er aber Selbstzweck ist, so trägt er auch die Norm des Handelns in sich selbst, in seiner eigenen Vernunft. Die Vernunft schreibt ihm die Gesetze vor; die Achtung vor diesem Gesetze darf das einzige Motiv des Handelns sein. Das Vernunftgesetz kündigt sich dem Menschen an als ein Imperativ, aber nicht als ein hypothetischer sondern als ein kategorischer: Du musst das Gesetz erfüllen, weil es Gesetz ist. Das Vernunftgesetz des Menschen ist aber mit keinem Inhalte erfüllt; es ist rein inhaltlos, es hat nur einen rein formalen Charakter. Es gibt im einzelnen Falle keine andere sittliche Norm als diese, dass die jeweilige Maxime eine allgemeine, gesetzliche Form anzunehmen fähig sei.

Diese Theorie, welche den Menschen in sittlicher Beziehung autonom macht, weisen wir als eine falsche zurück. Denn: Es ist

[1]) *Phaedr.* 245 *D.* (ed. Stallb.) *εἰ γὰρ ἐκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο.* — [2]) Stöckl. Lehrb. der Philos. III. S. 38 ff.

unmöglich, dass der Mensch die sittliche Norm aus sich selbst erzeuge. Denn sie ist eine Wahrheit, und diese erzeugt der Mensch nicht aus sich selbst, sondern dieselbe muss ihm objectiv gegeben sein. Ferner ist der kategorische Imperativ, in welchem sich das Sittengesetz ankündiget, etwas (Unmögliches) Unbegreifliches, wie es Kant selbst zugesteht. Es ist unmöglich, dass ich mir etwas selbst befehle, dass ich dann verpflichtet bin, diesem meinem Befehle zu gehorchen, und zwar verpflichtet bin nur durch mich selbst. Woher soll es kommen, dass meine Vernunft imperativisch sich verhält und mich unbedingt verpflichtet? Das ist gewiss unerklärbar. Wenn endlich das Sittengesetz nur einen reinen formalen Charakter hat, so ist dem Menschen damit nicht viel geholfen. Denn dann hat er ja kein Kriterium, nach welchem er erkennen könnte, ob eine Maxime ein allgemeines Gesetz werden könnte oder nicht.

Uebrigens lehnt sich Kant unbewusst an ein anderes Princip an, nämlich an das Princip der allgemeinen Glückseligkeit, des allgemeinen Besten. Denn dadurch nur hat der kategorische Imperativ eine allgemeine Geltung, weil er die allgemeine Glückseligkeit fördert; der Imperativ ist also in Wahrheit nicht kategorisch, sondern hypothetisch. Weil nun Kant die Moralität auf ein falsches Princip gründet, so kann auch der Beweis für die Unsterblichkeit, der eben auf der Erfüllung der Moralität beruht, nicht stichhaltig sein.

Aber noch andere Bedenken erheben sich gegen den Beweis. Nach Kant ist nämlich die Zeit eine reine Form der Anschauung. Ist es aber dieses, dann kann auch von einer Unsterblichkeit nicht die Rede sein. Denn die Zeit ist in der Unsterblichkeit wesentlich enthalten; letztere ist ja nicht ein Sein ausserhalb der Zeit, sondern in der Zeit. Wenn aber die Zeit dem Seienden nicht angehört, so ist auch eine Unsterblichkeit unmöglich.[1])

Endlich soll nach Kant der Fortschritt im Sittlichen bis in's unendliche gehen, der Mensch soll nie imstande sein, die Vollkommenheit des Sittengesetzes zu erreichen. Ist es aber wohl möglich, dass die Vernunft eine Angemessenheit zum Gesetze, die zwar immer höher sein kann, aber nie das Ende erreicht, als höchsten Zweck erkenne? Sie würde ja in diesem Falle ein unerreichbares Ziel vorsetzen, indem sie uns gebieten würde, einen Zweck zu realisiren, der von uns in der ganzen Ewigkeit nicht realisirt werden kann.

[1]) Kirchmann. Unsterbl. S. 194 ff.

Aus diesen Gründen scheint uns der Beweis Kant's nichtig zu sein.

4. Endlich wäre noch gegen den von Jacob vorgebrachten Beweis aus dem Begriffe der Pflicht Folgendes zu bemerken: Wenn die Verbindlichkeit des Sittengesetzes auch ohne Unsterblichkeit erwiesen ist und gilt, dann ist wohl letztere überflüssig. Der Mensch thut seiner Pflicht genüge, wenn er das Sittengesetz hienieden erfüllt um der Tugend willen selbst, und das zufriedene Selbstbewusstsein ist dann der Lohn seines edlen Strebens. Es ist keineswegs ein zwingender Schluss, dass die Pflicht im Sinne Jacob's die Unsterblichkeit nothwendig erfordere.

Zum Schlusse wollen wir noch kurz überblicken, wie sich die verschiedenen philosophischen Systeme zu unserer Frage verhalten.

Was zuerst die Philosophen vor Sokrates anbelangt, so haben sich diese mit der Frage über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht beschäftigt. Den Untersuchungen über die sinnliche Aussenwelt hingegeben, vermochten sie nicht, das Geistige und Körperliche von einander zu sondern. Wenn spätere Berichterstatter uns von Thales[1]) und Pythagoras[2]) berichten, dass sie die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben, so sind diese Zeugnisse zu wenig beglaubigt, besonders da von den Pythagoreern Plato[3]) und Aristoteles[4]) einstimmig berichten, dass sie die Seele für eine Harmonie des Körpers gehalten haben.

Der erste Philosoph, welcher den Dualismus zwischen Geist und Natur gelehrt hat, ist Anaxagoras. Doch hat er nach dem Zeugnisse des Aristoteles[5]) nicht genau zwischen dem weltordnenden Geist und der menschlichen Seele unterschieden.

---

[1]) Diog. Laërt. I. 24.: *ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν (Θαλῆν) πρῶτον εἰπεῖν φασι, ἀθανάτους τὰς ψυχάς . .* Plutarch, *de plac. phil.* IV. 2.: *Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον.* Theodor., *Serm.* V. p. 83. cf. Mullach, *Fragm phil. Graec.* I. 205. — [2]) Diog. Laërt. VIII. 28.: *διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατον.* cf. Mullach. *Fragm. phil. Gr.* II. p. IX. Nota 50. — [3]) *Phaedo* 85. *E.* sqq., wo diese Lehre Simmias, ein Schüler des Philolaos vorträgt. — [4]) *De anim.* I. 4.: *καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ τῆς ψυχῆς. ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσιν. Polit.* III. 5.: *διὸ πολλοί φασιν τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δὲ ἔχειν ἁρμονίαν.* Vgl. Zeller I. 384. — [5]) *De anim.* I. 2.: *ἑτέρωθι δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.* ib.: *Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν . . . χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει.*

Zu den entschiedensten Vertheidigern der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele gehören Plato und Aristoteles; ihre Beweise haben wir kennen gelernt. Der Ansicht des Aristoteles blieb auch sein nächster Nachfolger und Schüler Theophrastus treu; aber bald wurde die Lehre des Meisters in der peripatetischen Schule wesentlich umgebildet, und zwar im materialistischen Sinne. Dies geschah namentlich durch Aristoxenos von Tarent und Dicaearchus von Messene.[1])

Materialistischen Anschauungen huldigten auch die Stoiker und die Epikureer; beide Systeme kommen darin überein, dass sie die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele leugnen. Auch die skeptische Schule und die Eklektiker sind für unsere Frage wenig von Belang, die ersteren darum, weil sie überhaupt jede Erkennbarkeit der Dinge leugnen, die letzteren, weil sie das Wahre und Wahrscheinliche aus allen Systemen nur sammelten und überhaupt mehr Werth auf das praktische Handeln als auf theoretische Erkenntniss legten.[2])

So finden wir unter den späteren Philosophen nur den Neuplatoniker Plotin, der im Anschluss an Plato die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erweisen suchte.

Die Denker der patristischen und der scholastischen Periode stimmen grösstentheils darin überein, dass die Seele ein geistiges und unvergängliches Wesen ist. Nur Lactantius[3]) und Tertullian[4]) hielten die Seele für einen Körper, behaupteten aber trotzdem ihre Unsterblichkeit. In neuerer Zeit zählen zu den hauptsächlichsten Vertheidigern der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele Cartesius, Leibniz und Kant, während die pantheistischen Systeme des Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann und die materialistischen Systeme in Frankreich und Deutschland diese Lehre als unvereinbar mit ihren Principien zurückweisen müssen. Eine eigenthümliche Stellung zu unserer Frage nehmen die englischen Philosophen Baco von Verulam und John Locke ein. Während nämlich Th. Hobbes ein entschiedener Materialist ist, und D. Hume die Frage nach der Geistigkeit und Unsterblichkeit für absurd hält, weil der Begriff der Substanz eine

[1]) Zeller III. S. 946. — [2]) Zu den Eklektikern gehört auch Cicero. cf. *Tusc.* I. 25. 60.: „Animus non est certe nec cordis nec sanguinis, nec cerebri nec atomorum; anima sit ignisne nescio." — [3]) *Institut.* I. 2. c. 13.: „Anima ignis est" [4]) *De anima* c. 22.: „Definimus animam, dei flatu natam, immortalem, corporalem" etc.

Fiction sei, meinte Baco, man solle die Frage über die Geistigkeit und Unsterblichkeit lieber der Religion zur Entscheidung überlassen.[1]) Auch Locke ist der Ansicht, dass sich eine demonstrative Erkenntniss von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele nicht gewinnen lasse; man könne ja nicht wissen, ob nicht vielleicht Gott dem Körper die Kraft zu denken verleihen könne.[2])

Wir sehen also, dass in der neueren Philosophie im Gegensatze zu der Philosophie der Vorzeit viele, ja vielleicht die Mehrzahl der Denker sich gegen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen hat.

Aber im allgemeinen lässt sich sagen, dass gerade die am tiefsten blickenden Geister die Geistigkeit und Unsterblichkeit festgehalten und dieselbe begründet haben. Und so stimmt auch die Philosophie mit dem Dichter überein, welcher sagt:

Es ist kein leerer, schmeichelnder Wahn
Erzeugt im Gehirne der Thoren.
Im Herzen kündet es laut sich an:
Zu was Besserem sind wir geboren;
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.[3])

---

[1]) Stöckl, Gesch. der Philos. I. S. 20. — [2]) Ritter, Gesch. der Philos. Bd. 11. S. 490 ff. — [3]) Schiller in dem Gedichte „Hoffnung“

Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte.

Von Dr. J. Bach in München.

(Fortsetzung.) [1])

IX. Die Gravitationslehre.

Die Schwere wird definirt als die Kraft, durch welche ein sich selbst überlassener Körper gegen die Oberfläche der Erde fällt[2]); sie heisst todte Kraft, wenn ein Körper durch ein unüberwindliches Hinderniss zurückgehalten wird; dagegen lebende Kraft, wenn der Körper durch nichts zurückgehalten wird. Die Schwerkraft als passive Kraft wird von der Marquise Du Chatelet als ein Phänomen, eine Wirkung betrachtet, deren Ursache in den Elementen nur sehr ungenau nachgewiesen werden kann.[3]) Die Experimente eines Galilei, dass alle Körper bei beseitigtem Hinderniss gleich schwer, dass sie im Fallen eine beschleunigte Bewegung annehmen usw., das alles wird nach den eigenen Worten des Autors angegeben.[4]) Daraus werden die Fallgesetze der Körper entwickelt, der bestätigenden Experimente der beiden Jesuiten Riccioli und Grimaldi gedacht, wonach die verschiedenen Höhen sich wie die Quadrate der Zeiten der Fälle verhielten[5]), was durch die Versuche mit dem frei schwingenden Pendel durch Galilei vorerst noch ungenau gelang, hat das sinnreiche Experiment des P. Sebastian über allen Zweifel erhoben.[6])

Daraus ergeben sich sechs Hauptsätze als sichere Resultate der Entdeckung Galilei's über die Natur der Schwere.[7]) Die Schwere ist somit die einzige Ursache des Gewichtes der Körper; sie wirkt jeden Augenblick auf die Körper, sie mögen in Ruhe oder in Bewegung sein.[8]) Wir werden auf ganz anschauliche inductive Weise sozusagen Zeugen der fortlaufenden Versuche und fortgesetzt neuen Entdeckungen Newton's auf dem Gebiete der Messungen mittels des Pendels, deren wichtigste die ist, dass die Schwerkraft auf alle Körper in gleicher Weise wirkt, mag

[1]) Vgl. Jahrg. 1896 (9. Bd.) S. 411 ff.; 1898 (11. Bd.) S. 65 ff. — [2]) ch. 13. § 293. p. 255. — [3]) ch. 8. p. 156. — [4]) ch. 13.§ 302. — [5]) Ib. § 311. — [6]) ch. 13. § 135. — [7]) ch. 13. § 315. — [8]) Ib. § 316.

ihr Volumen, ihre Form, ihr specifisches Gewicht wie immer beschaffen sein.[1]) Das Gewicht der Körper ist das Product der Schwere durch die Masse.

Somit ist die Schwere die einzige Ursache der Bewegungen des Pendels.[2]) Wir werden genau mit den Messungen eines Huyghens, Boyle, Derham über die Masse des Raumes und die Hindernisse der Luft informirt; die Versuche Mariotte's mit fallenden Körpern kennt die Marquise[3]), sowie den Irrthum Frenicle's in seiner Berechnung des zurückgelegten Raumes.

Dass Newton zu der Entdeckung der Schwere durch die Verallgemeinerung der drei Kepler'schen Gesetze gekommen[4]), dass eigentlich Kepler bereits den Grundgedanken der allgemeinen Gravitation der Körper in seiner Einleitung zu der Abhandlung über den Planeten Mars ausgesprochen habe, wird ausdrücklich hervorgehoben.[5]) Auch Frenicle und Roberval werden neben Kepler genannt, um zu zeigen, dass die Entdeckung der Gravitation damals sozusagen in der Luft lag. Besonders die Messungen, welche 1732 Maupertuis in dieser Hinsicht anstellte, werden rühmend erwähnt.[6])

Die Attraction wird als durch die exacten Experimente vollauf bestätigte Thatsache, somit als Ursache des Falles der Körper auf der Erde und der Bewegungen der übrigen Himmelskörper dargethan[7]): trotzdem wird sie ausdrücklich im Gegensatze zu einigen Newtonianern nicht als ein Princip oder als Ursache, sondern selbst als ein Phänomen, mehr als eine Wirkung betrachtet.[8]) Die Marquise folgt hier genau den Resultaten der Newton'schen Geometrie, deren mathematische Principien für sie unantastbar sind; sie verfällt jedoch nicht in den Fehler jener Schüler Newton's, namentlich eines Maupertuis, dass sie die Newton'sche Mathematik mit Physik verwechselt, wovor bekanntlich Newton selbst am eindringlichsten gewarnt hat.

Die Descartes'sche Wirbeltheorie, welche die Gravitation aus dem Druck des Aethers zu erklären versucht, verwirft sie aus dem einfachen mechanischen Grunde, weil diese Hypothese schnurstracks die von Galilei entdeckten Fallgesetze aufheben würde.[9]) Nach ihr müssten die Körper, statt gegen den Mittelpunkt der Erde, senkrecht zu ihren Axen fallen. Näher steht sie der Hypothese eines Huyghens, welcher den gravitirenden Aether sich siebzehnmal schneller als die Erde bewegen lässt, wodurch der Widerspruch gegen die Progressionen Galilei's beseitigt würde.[10])

Wir wüssten kaum eine einfachere und anschaulichere Methode, als die, welche die Marquise zur Entwickelung der Tangential- und Centri-

[1]) Ib. § 323. — [2]) § 328. — [3]) § 330. — [4]) ch. 15. § 339 sq. — [5]) ch. XVI. § 386. — [6]) § 392. — [7]) § 388. — [8]) ch. 16. § 395. — [9]) ch. 15. § 342. p. 289. — [10]) Ib. § 343.

fugalkraft der Körper aus der *vis inertiae* der Materie, somit der zusammengesetzten Bewegungen der Himmelskörper in den Bahnen der Elipse aus der einfachen Bewegung der Schwerkraft anwendet.[1])

„Die Materie sucht durch ihre Trägheit allemal ihren gegenwärtigen Zustand zu erhalten. Deswegen sucht ein jeder in dem Kreise bewegter Körper durch die Tangente, das ist durch eine jede der unendlich kleinen geraden Linien, die er jeden Augenblick durchläuft, auszuweichen. Dieses Streben des Körpers heisst Centrifugalkraft. Daher könnte sich kein Körper in einem Kreise bewegen, wenn nicht eine gewisse Kraft seine Richtung jeden Augenblick änderte und ihn nöthigte, eine krumme Linie zu beschreiben. Die krummlinige Bewegung ist also jederzeit eine zusammengesetzte Bewegung. Nun weiss man aber, dass sich alle Planeten um die Sonne in krummen Linien bewegen. Also müssen nothwendig zwei Kräfte auf sie wirken und sie in ihrem Laufe richten, deren eine ihre geradlinige Bewegung verursacht, die andere sie davon beständig abzieht.[2])

Die Himmelskörper würden fortan nach der Tangente von ihrer Bahn ausweichen, nämlich in der gradlinigen Wurfbewegung bleiben.

Newton hat nun auf Grund der Kepler'schen Gesetze jene Kraft entdeckt, welche die Körper jeden Augenblick von der geraden Wurfbewegung abzieht und sie zwingt, eine krumme Linie zu beschreiben und sich um einen Mittelpunkt zu bewegen. Aus den Kepler'schen Gesetzen hat Newton[3]) die beiden geometrischen Beweise erbracht:

1) Dass, wenn ein bewegter Körper gegen einen beweglichen oder unbeweglichen Mittelpunkt gezogen wird, er um denselben einen Raumesinhalt beschreibt, der proportional der Zeit ist. Ferner: Wenn ein Körper um einen Punkt einen der Zeit proportionirten Raumesinhalt beschreibt, eine Kraft vorhanden ist, die ihn gegen diesen Mittelpunkt treibt.

2) Dass, wenn ein Körper, welcher sich um einen Mittelpunkt bewegt, der ihn anzieht, seinen Umlauf in einer zu der Quadratwurzel des Würfels seiner mittleren Weite von diesem Punkte proportionirten Zeit vollendet, die Kraft, welche ihn anzieht, abnimmt wie das Quadrat seiner Weite von dem Mittelpunkte, gegen welchen er gezogen wird.

Das erste Kepler'sche Gesetz d. h. die Proportionalität des Raumesinhaltes und der Zeit, war Veranlassung die Centripetalkraft (*vis centripeta*) zu entdecken; das zweite von dem Verhältniss der Zeit des Umlaufes der Planeten zu ihrer Weite vom Mittelpunkte liess ihn das Gesetz erkennen, nach dem sich diese Kraft richtet.

Es dürfte schwer sein, eine Physik der Gegenwart zu nennen, welche in gleicher Weise erschöpfend und kurz die Grundgedanken der Newton'schen »*Principia*« erörtert. So z. B. Newton's Anwendung des zweiten Keplerschen Gesetzes auf die Bewegungen des Mondes.

Die Verfasserin[4]) ist sichtlich erfasst von der Grossartigkeit der Speculation, welche sich an den Grundgedanken der Newton'schen Gravi-

[1]) § 345. — [2]) § 345. — [3]) ch. 15. § 348. — [4]) ch. XVI. § 388 sq.

tation knüpfen, sobald dieselbe im Sinne Roberval's als eine dem Stoffe und den Körpern immanente Kraft (vis quaedam corporibus insita) betrachtet wird. Man kann bei diesen Newtonianern der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bereits die Grundgedanken der Kant'schen Physik finden, welche der Königsberger Philosoph der Newton'schen Mathematik aufgepfropft und als »Verbesserung« beigegeben hat.[1])

„So viel ist gewiss, dass, wenn man den Newtonianern zugibt, dass die Attraction durch alle Theile der Materie ausgebreitet ist, sie dadurch die astronomischen Erscheinungen, den Fall der Körper, die Ebbe und die Fluth erklären, dieselbe auf die Wirkungen des Lichtes, die Cohäsion der Körper, die chemischen Wirkungen geistreich anwenden; dass fast alle Wirkungen der Natur eine Folge der Kraft werden, die man durch die ganze Materie vertheilt annimmt. So bewegen sich in diesem System die Erde und der Mond um die Sonne, weil die Sonne sie beide anzieht; weil aber die Erde mehr Masse als der Mond hat und diesem Planeten näher ist als die Sonne, so zwingt sie den Mond, sich um sie zu bewegen, indem ihre Anziehung stärker ist. Die Ungleichheiten in dem Mondlaufe sind eine handgreifliche Folge, dass die Sonne und die Erde den Mond anziehen. Wenn wir diese Darstellung des Newton'schen Systems mit der eines Voltaire vergleichen, so müssen wir die sonst gut geschriebenen »Élémens de Philosophie de Newton« ebenso als die »Défense du Newtonianisme« als tief unter den »Institutions« der Marquise stehend bezeichnen.

So sehr sie für Newton begeistert ist, so warnt sie vor voreiligen Speculationen, so z. B. vor der Anwendung der Gravitation auf die Gebiete der Chemie, der Optik.[2])

Sie protestirt gegen die Art der Philosophen, welche den Knoten, den sie nicht aufzulösen imstande sind, einfach zerhauen, gerade weil sie die Lösung derartiger Probleme für die Zukunft als offene Fragen erhalten wissen will. So z. B. möchte sie die Ableitung der Elektricität des Magnetismus aus dem Fluidum des bewegten Aethers nicht abweisen[3]), unter der Voraussetzung, dass wir einmal eine allseitige Kenntniss der bewegten Materie besitzen.

Sie entscheidet sich deshalb selbst, die Attraction, statt als Weltprincip, vielmehr selbst als ein Phänomen, als eine Wirkung einer noch zu suchenden Ursache zu betrachten.[4]) Sobald man nämlich dieselbe als eine der Materie immanente Eigenschaft betrachtet, kommt man mit dem Gesetz der Causalität in Widerspruch. Damit ist sie offenbar der Idee Newton's sehr nahe gerückt, dass nämlich das Suchen nach einer mechanischen Erklärung der Gravitationsphänomene wirklich die höchste der Aufgaben der Physik ist; dass ebenso die Möglichkeit des Findens

[1]) ch. 16. § 389. — [2]) § 389. — [3]) § 180. p. 195. Dies. Gedanken ch. 16 § 399. — [4]) § 397.

nicht in Abrede gestellt werden kann. So viel steht einem Newton fest, dass die Gravitation einen activen Hintergrund haben müsse. Ob derselbe ein materieller oder nicht materieller sei, darüber spricht sich ein Newton nicht aus. Von dem Standpunkte seiner empiristischen Fassung der Materie als eines todten Elementes muss er sich damit begnügen.[1])

Die dynamistische Fassung der letzten Elemente als Kraftpunkte, welche in sich kraft schöpferischer Mitgift das Vermögen tragen, Ursachen von bestimmten Bewegungen zu werden, dieser echt Leibniz'sche Grundgedanke wäre geeignet, wenigstens ein neuer Impuls für den streng — auf mechanischem Wege — forschenden Geist zu werden.

Auf dieser Bahn geht die Schülerin des Meisters weiter.

Wenn in neuerer Zeit ein William Thomson, ein Maxwell, ein Helmholtz die Hypothese der Newtonianer — wohlgemerkt nicht Newton's, — von Kräften, welche durch den leeren Raum in die Ferne wirken (die *actio in distans*), als widersinnig und als Phantom bezeichnen, wenn ein Faraday sein ganzes mühevolles Forschen der Widerlegung dieses Phantoms widmet[2]), so scheinen diese Forscher der Leibniz'schen Fassung der letzten Elemente der Materie — sagen wir des Aethers — näher zu sein, als dem entgegengesetzten empiristischen Atomismus, welcher diese Elemente als todte fasst. Dabei ist die Marquise gleich fern von Speculationen, welche den Experimenten nicht stand halten. Sie hat, wie sie sich einmal gegenüber Friedrich II. äussert[3]), eine gewisse Abneigung gegen das gewöhnliche Hilfsmittel, die todten Atome zu lebenden (bezw. Ursachen) zu machen — worauf bekanntlich Kant ein ganzes System von Naturphilosophie aufbaut — nämlich die Elasticität, von der sie sarkastisch bemerkt, dass sie zur mechanischen Erklärung der Gravitation nicht ausreiche und trotz aller Bemühungen zu einer transscendenten Causalität der Welt führe. Mit der blosen Annahme einer der Materie immanenten Attraction im Sinne der Engländer, eines Robert Boyle und Reill komme man höchstens zu einem Sprunge in der Schlussfolgerung.[4])

„Wenn dieser Schluss giltig sein sollte, fügt sie bei, so müsste man alle Arten kennen, wie die Materie bewegt werden kann, und alle Wirkungen, die aus den verschiedenen Bewegungen entstehen können. Allein blos die Versuche mit der Elektricität zeigen uns zur Genüge, wie weit wir von dieser Erkenntniss noch entfernt sind, welche noch dazu vielleicht die Natur unseres Geistes übersteigt. Diese Versuche legen uns klar vor Augen, was für eigenartige Wirkungen durch diese feinen Materien hervorgebracht werden können, obwohl wir gleich

[1]) Newton, Gravity must be caused by an agent acting constantly according to certain laws; but wether this agent be material or immaterial, J have left to the consideration of my readers. — [2]) Vgl. Isenkrahe, Isaak Newton und die Gegner seiner Gravitationstheorie. Crefeld 1878. S. 5. — [3]) Frédéric II. opp. T. XVII. p. 21. — [4]) Institutions, ch. 16. p. 399.

nicht imstande sind, die Art und Weise zu erklären, wie sie zu diesen Wirkungen gelangen" usw.

Daraus wird sich gleichwohl kaum ein Philosoph für berechtigt erachten, zu behaupten, dass die Phänomene der Elektricität niemals sich mechanisch erklären lassen werden.

Die Erörterungen über die Art und Weise, nach welcher Galilei auf der schiefen Ebene die Fallgesetze schwerer Körper überhaupt entdeckte, zeugen von seiner gründlichen Kenntniss der Mechanik.[1]) Desgleichen die Theorie der Pendelbewegungen, durch welche derselbe zuerst das Gesetz der Schwere bestimmte, welche dann durch Newton zur Entdeckung der Allgemeingiltigkeit dieses Gesetzes, der Gravitation verwendet und endlich durch Huyghens als Einheitsmaas der Zeit, somit als Zeitmesser in die Uhren eingeführt wurde. Die Marquise kennt den Picard'schen Versuch, das Secundenpendel von Paris zum Zeitmesser für alle Länder zu machen.[2])

Diesem Versuche liegt der theoretisch richtige Gedanke eines Huyghens zu grunde, dass die Schwere an allen Orten die gleiche sein müsse, somit auch die Länge des Secundenpendels allwärts die gleiche sein müsste. Die Vf. zeigt, wie dieser an sich, rein geometrisch betrachtet, richtige Gedanke in der praktischen Verwerthung in der Physik unbrauchbar ist, einfach deshalb, weil die Beobachtungen gezeigt haben, dass die Wirkung der Schwere unter verschiedenen Himmelsgegenden bezw. Höhen verschieden sei, dass man den Perpendikel in den Polargegenden verlängern und gegen den Aequator zu verkürzen müsse, damit er seine Schwingungen in gleicher Zeit vollführe.[3]) Demgemäss kann das von Huyghens vorgeschlagene Maas nicht an allen Orten der Erde allgemein giltig sein, sondern lediglich in den unter gleicher Breite wie Paris liegenden Ländern.

X. Der Raum.

Die beiden Hauptprobleme der Physik, das des Raumes und der Zeit, hängen somit auf's engste mit dem Probleme der Materie und der Gravitation zusammen.

Wir berühren diese beiden Punkte erst jetzt, im Gegensatz zu der Anordnung der Verfasserin[4]), weil wir erst jetzt imstande sind, den grossen Gegensatz zwischen der Anschauung eines Newton und eines Leibniz über diese Fragen zu würdigen.

Wir haben gesehen, wie eingehend die Uebersetzerin der »Principia« Newton's die Forschungen desselben würdigt. Gleichwohl stellt sie sich in der Lehre vom Raume als Gegnerin der empiristischen Raum-

[1]) Instit., ch. 17. p. 420. 424. 427 sq. — [2]) p. 477 sq. — [3]) p. 479. — [4]) Dieselben sind in den „Institutions" cap. 5 u. 6 behandelt.

theorie Newton's auf die Seite eines Leibniz, des Gegners der *actio in distans* und des leeren Raumes.

Wir müssen hier kurz an das erinnern, was die Marquise über den Unterschied der rein abstracten geometrischen Theorie des Körpers, der Ausdehnung, der Theilbarkeit der Körper von der physischen Ausdehnung und Theilbarkeit sagt.[1])

Die meisten Philosophen — bemerkt sie — haben die Abstractionen unseres Verstandes, die reine Geometrie, den rein geometrischen Raum usw. mit dem natürlichen (physikalischen) Körper, dem physikalischen Raum verwechselt, und die unendliche Theilbarkeit der Materie aus den Gedanken von der Theilbarkeit der Linie, die man in's unendliche fortsetzt, darthun wollen. Sie hätten sich alle Schwierigkeiten, in welche diese Theilbarkeit sie verwickelte, ersparen können, wenn sie sich nur beflissen hätten, niemals auf den physikalischen Körper (Raum) das anzuwenden, was man von der Theilbarkeit des geometrischen Körpers weiss.[2])

Der rein geometrische Körper — fährt sie fort — ist die blose (abstract gedachte) Ausdehnung, hat somit keine bestimmten, actuellen Theile, enthält lediglich mögliche Theile, welche man, so oft man will, in's unendliche vermehren kann. Denn der Begriff der Ausdehnung enthält coëxistirende und geeinigte Theile; die Zahl dieser Theile ist absolut unbestimmt und hat mit dem Begriffe der Ausdehnung nichts zu thun („n'entre point dans la notion de l'étendue"). Ohne also der Ausdehnung Eintrag zu thun, kann man die Zahl der Theile nehmen wie man will . . , bezw. die Bestimmung der Maaseinheit, welche ja eine beliebige Summe sein kann, liegt in dem Willen dessen, der diese Ausdehnung betrachtet oder misst.

Hier liegt der Unterschied der abstract mathematischen Theilung, d. h. des rein logischen Actes, der in's unendliche wiederholbar ist, von dem psychischen Acte bezw. der Verwirklichung oder Anwendung des Geistesactes auf physische Concreta, auf den empirisch concreten Körper, den physischen Raum usw.[3])

„Jede abstracte und geometrische Ausdehnung kann somit durch jegliche Zahl ausgedrückt werden, dagegen das actuell Existirende (der concrete Körper, Raum) muss in jeder Hinsicht bestimmt sein, und es liegt nicht in unserer Gewalt, es anders zu bestimmen."

Eine Uhr z. B. hat ihre Theile (als Ganzes betrachtet). Man kann nun nicht sagen, die Uhr hat zehn, hundert, eine Million Theile; denn als concret Ganzes hat sie nur eine bestimmt zählbare, begrenzte endliche Zahl Theile. So verhält sich's mit allen physikalischen Körpern. Diese alle sind Maschinen, welche bestimmte, begrenzte Summen von Theilen haben, die man nicht mit jeder Zahl ausdrücken darf.

Aus der Confusion der rein geometrischen Ausdehnung mit der physisch-concreten Ausdehnung wurden die Sophismen eines Zeno, wie das von dem Schnellläufer Achill, der die langsam kriechende Schildkröte nie einholen kann —, ferner das Sophisma vom fliegenden Pfeil, der

[1]) ch. 9. p. 168 ff. — [2]) Ib. p. 169. — [3]) cf. p. 170. 182.

auf jedem Punkte seiner Flugbahn ruht, usw. gebildet. Hier liegt immer die Doppeldeutigkeit der actuell physischen und der rein abstract geometrischen Ausdehnung im Hintergrunde[1]); ferner der falschen Voraussetzung, dass die physische Ausdehnung stets bis in's unendliche von ausgedehnten Theilen zusammengesetzt ist. Das Princip der Causalität zerstört diese falschen und so scheinbaren Beweise, welche gegen die Möglichkeit der Bewegung — gegen die ganze Physik gerichtet sind. Durch dieses Princip lässt sich nachweisen, dass die physische Ausdehnung zuletzt aus einfachen Elementen besteht, dass somit deren mögliche Theilung ihre reellen Grenzen hat.... Denn die Summe jeglicher unendlichen geometrischen Progression ist endlich; und dies, weil Unendlich-sein oder Sich-in's-unendliche-ausdehnen zwei ganz verschiedene Dinge sind. („Parce qu'être infini ou s'étendre à l'infini sont deux choses très-différentes!")

Ein jegliches Endliches, z. B. ein Fuss, besteht aus etwas Endlichem und etwas Unendlichem. Er ist endlich, weil er nur eine gewisse Anzahl einfacher Dinge in sich enthält. Ich kann aber auch annehmen, er sei in unendliche oder vielmehr in eine nicht bestimmte Quantität von Theilen getheilt, indem ich diesen Fuss wie eine abstracte Ausdehnung betrachte. („Mais je puis le supposer divisé en une infinité ou plutôt en une quantité non finie de parties, en considérant ce pied comme une étendue abstraite!") Denn wenn ich zuerst die Hälfte des Fusses, nachher die Hälfte dieser Hälfte oder ein Viertel, ferner die Hälfte dieses Viertels oder ein Achtel in Gedanken nehme, so kann ich in Gedanken unendlich fortfahren und immer neue abnehmende Hälften erdenken, welche zusammen niemals mehr als den (concreten) Fuss ausmachen. Dadurch wird dieser Fuss ein geometrischer Körper; denn von allen seinen Eigenschaften habe ich in meinen Gedanken nur die Ausdehnung behalten, an der ich meine Theilung in Gedanken geübt habe. Die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung ist also zugleich eine geometrische Wahrheit und ein physikalischer Irrthum. („Ainsi la divisibilité de l'étendue à l'infini est en même temps une vérité géométrique et une erreur physique!") Also lassen sich alle Schlüsse auf die Theilbarkeit der Materie, die man von der Natur der Asymptoten, von der Incommensurabilität der Diagonale des Quadrates, von den unendlichen Reihen und anderen geometrischen Betrachtungen hernimmt, auf die natürlichen Körper schlechterdings nicht anwenden... In der Physik muss man nur wirkliche (concrete) Theile annehmen, deren Dasein durch die Erfahrung oder durch unbestreitbare Schlüsse erwiesen werden kann.[2])

Nicht blos die Anwendung der geometrischen Schlüsse auf die natürlichen Körper allein hat die Philosophen auf den Gedanken von der un-

[1]) ch. 9. p. 171. — [2]) § 171. p. 185.

endlichen Theilbarkeit der Materie gebracht, sondern es lief auch eine Sinnestäuschung mit unter. Denn man sieht, dass, so weit man auch seine Theilungen hinaustreiben könne, dennoch immer Ausdehnung bleibe. Man ist also natürlicherweise geneigt, zu glauben, dass, wenn man mit der Theilung bis in's unendliche fortgehen könnte, noch immer etwas zu theilen übrig bliebe. Hierdurch geräth man nothwendig in das Labyrinth der Zusammensetzung und der unendlichen Theilung des Zusammengesetzten, in dem man so wenig auf das Ende der Theilung als auf den Anfang der Zusammensetzung kommen kann.[1])

Die weiteren Erörterungen über die logische Unmöglichkeit der empiristischen Atome Epikur's und Gassendi's [auch Newton's][2]) berühren wir hier nicht. Die Marquise weiss, dass bei aller Wichtigkeit dieser Frage für die Metaphysik, für die Physik nicht so viel an den Principien gelegen ist.[3])

Auf was es uns zunächst ankommt, ist der Punkt, dass die folgende Theorie des Raumes richtig verstanden wird.[4]) Wir werden hier zunächst wohl den Raum im Sinne der Geometrie, nicht im Sinne der Physik vor uns haben. Auch hier werden wir zuerst inductiv mit dem Stand der Frage über den Raum vertraut gemacht.[5])

(Schluss folgt.)

---

[1]) § 172. — [2]) § 178. — [3]) § 183. — [4]) Instit. ch. 5. § 72. — [5]) § 73 ff.

Komik und Humor.

Bemerkungen zu der gleichnamigen Schrift von Th. Lipps.[1])

Von Dr. Jos. Müller in Würzburg.

Schon der Titel erweckt Bedenken. Humor ist eine Unterart der Komik; über „Humor und Komik“ zu schreiben, berührt ähnlich, wie wenn jemand über Thiere und Katzen eine Untersuchung ankündigte.

Die Aufsätze waren schon in den Jahren 1889 und 1890 in den nun eingegangenen „Philos. Monatsheften“ erschienen und werden nun mit geringen Aenderungen und Zusätzen wieder abgedruckt. Der Vf. kritisirt bisherige Theorien über das komisch-ästhetische Problem und stellt dann die seinige auf. Vor allem ist hier zu tadeln, dass der behandelten Theorien sehr wenige sind. Nur Hecker, Groos, Kräpelin, beim Humor fast nur Lazarus, werden ausführlich besprochen, die Vorgänger nur gestreift, v. Hartmann, Kirchmann, Köstlin und andere finden keine Erwähnung, von den seit der ersten Publication (also seit zehn Jahren!) erschienenen Werken über Komik und Humor ist kein einziges erwähnt; nur ein Aufsatz von Heymann im 12. Band der »Zeitschrift für Psychologie«, eine Kritik der Lipps'schen Kunsttheorie, erfährt in einem eingeschalteten Capitel eine Gegenkritik. Es ist darum die ganze Untersuchung sehr lückenhaft und auch nicht mehr ganz auf der Höhe der Zeit; dennoch ist das Buch seiner scharfen Analyse, klaren und lichtvollen Darstellung, wie des eigenartigen Gehaltes wegen von hohem Interesse.

Aus der vorangeschickten Kritik der gegnerischen Theorien erhellt zunächst, was nach Ansicht Lipps' die Komik nicht ist, nämlich:

1. Nicht wie Hecker meint, „beschleunigter Wettstreit der Gefühle d. h. ein schnelles Hin- und Herschwanken zwischen Lust und Unlust!“ Lipps sagt mit Recht, dass eine Wahrheit, mit schöner witziger Form ausgesprochen, ohne jede Unlust ist; weniger kann ich

[1]) Theod. Lipps, Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung. Hamburg u. Leipzig. Verlag von Leop. Voss. 1898.

mich einverstanden erklären, wenn er auch Fälle vorfinden will, wo das Gefühl der Komik „von reiner Unlust beliebig wenig sich unterscheide". Die angeführten Beispiele vom tölpelhaften Betragen und dem Hohnlachen des Delinquenten auf sein Schicksal bekunden eine Verwechselung: aus verächtlicher oder peinlicher Situation kann Komik erwachsen, das komische Gefühl aber ist stets Lust; selbst das Hohngelächter des gebrochenen Humors ist ein Hervorbrechen von Licht im Dunkel des Elends, ist Befreiung, Hinwegsetzung über verzweiflungsvolle Stimmung.

Gleicherweise schiesst Lipps über das Ziel hinaus, wenn er einen „Wettstreit der Gefühle" überhaupt leugnet. Was man einzig damit meinen könne, sei ein Wettstreit der Vorstellungen, an denen verschiedene Gefühle haften. Aber jede Vorstellung hat doch einen daran „haftenden" Gefühlston, und somit begreift jeder Streit der Vorstellungen indirect immer einen homogenen Streit der begleitenden Gefühle. Richtig ist freilich, dass ein Operiren mit absoluten Gefühlen, mit „Gefühlscontrast" und ähnlichen Dingen am wenigsten in der Aesthetik angeht. „Nur an den begleitenden Vorstellungen können wir die geistigen Gefühle unterscheiden, überhaupt charakterisiren, und ohne diese sind sie nichts", bemerkte ich in meinem „Wesen des Humors"[1]) gegen Lazarus, der den heillosen Unfug beging, Gefühle von ihren Vorstellungen zu trennen und über's Kreuz mit anderen zu verbinden. So meinte er, Spinoza habe auch nach dem Bruche mit dem Glauben seiner Väter sich das religiöse Gefühl abstract erhalten und nun mit einem neuen Ideenkreis verbunden, sodass er „den Gott seiner Väter fühlte, während er den Gott seines Systems dachte". Als ob dieses der „Ethik" entsprechende religiöse Gefühl nicht ein himmelweit von dem mosaischen Glaubensgefühl entferntes gewesen wäre! Als ob sich Gefühle von ihren Vorstellungen trennen und wie chemische Elemente mit anderen verbinden könnten! Noch nicht überwundene Religionsreste mochte Spinoza aus seiner theistischen Periode sich bewahrt haben; aber immer waren es primär Gedankengänge, die ihr durchaus eigenartiges und unabtrennbares Gefühlsmoment an sich trugen. Dass man solche elementare Thesen immer noch einschärfen muss, ist gerade nicht erbaulich für den Respect vor der modernen Psychologie. Lipps zeigt noch eingehend an Beispielen, dass mit dem Hecker'schen „Gefühlscontrast" im Komischen nichts zu erklären ist. In der tragischen Empfindung liegt sicherlich ein Contrast zwischen Lust und Unlust: Unlust, weil der Held leidet, Lust wegen der Grösse und Erhabenheit, mit der er das Leiden trägt und überwindet, — und doch wird niemand diesen Contrast komisch finden. Oder man denke sich in peinlichem Schwanken zwischen Hoffnung

[1]) Dr. Jos. Müller. Das Wesen des Humors. München. Verlag von Dr. H. Lüneburg. 1896.

und Befürchtung — hier ist offenbar ein „Wettstreit zwischen Lust und Unlust" und auch ein starker Gefühlscontrast, aber komisch wird es in solcher Lage sicher niemand zumuthe sein.

2. Ebenso verfehlt ist es, mit Hobbes und neuerdings Groos das erregte Selbstgefühl für die Lust an der Komik verantwortlich zu machen. Bei Groos soll die Verkehrtheit komisch erscheinen, weil der Betrachtende sich überlegen fühle. „Wir haben", sagt er, „bei jedem Komischen das behagliche Pharisäergefühl, dass wir nicht sind wie dieser Verkehrten einer." Das passt schon nicht auf den Witz. Denn hier ist offenbar der Witzige der Ueberlegene dem Lachenden gegenüber. Aber auch bei dem Lachen über Thorheiten ist die „befriedigte Eitelkeit" als Ursache nicht ausreichend. Nicht jede angeschaute Thorheit erregt Heiterkeit, sondern eben nur die — komische, die zu erklären ist; auch lachen wir öfter — und ganz besonders die feiner Gebildeten — über geistvolle Verhältnisse, zu deren Herausfindung schon Verstand gehört; selbst beim Lachen über Unverstand muss eine interessante Beziehung vorhanden sein, deren Einsicht eben die komische Lust erweckt; sonst könnte das Thier auch komisch empfinden; Selbstgefühl hat auch der Hahn, der herausfordernd seinem Gegner entgegenkräht. Das Fehlerhafteste an der Groos'schen Theorie ist, dass sie das Komische rein in's Subject verlegt; „das Gefühl meiner Ueberlegenheit ist für Groos identisch mit dem Gefühle der Komik des Gegenstandes oder allgemeiner gesagt, ein auf mich bezogenes Gefühl soll identisch sein mit einem nicht auf mich, sondern auf ein Object bezogenem Gefühl." Das wäre, wie wenn man die Schönheit von Linien mit der Annehmlichkeit der Augenbewegungen erklären wollte, die man beim Anschauen vollzöge. Es ist der leidige Subjectivismus, der seit Kant in der Philosophie und ganz besonders in der Aesthetik um sich griff. Ist ja für Kant das Gefühl der Erhabenheit ein Fühlen meiner Erhabenheit, nicht der Erhabenheit eines Objectes. Und bei Groos ist Freude an der Schönheit von Objecten überhaupt nur Freude an dem Spiel meiner Phantasie. Mit Recht hält Lipps dem entgegen:

„Freude am Spiel meiner Phantasie ist eben Freude am Spiel meiner Phantasie. Ich mag ja gelegentlich das Kunstwerk, dies mir objectiv gegenübertretende und für mein Bewusstsein von mir total verschiedene Ding, eine Zeit lang aus dem Auge lassen und auf meine Phantasiethätigkeit hinblicken; ich mag dann an dem Spiele dieser Thätigkeit, an diesem von mir erkannten psychologischen Factum meine Freude haben."

Diese Freude ist aber eine ganz andere als die aus dem Werthe des Kunstwerkes entspringende. (Lipps verfällt jedoch später, wie wir sehen werden, selbst in den Fehler des hier gerügten Psychologismus.)

3. Jedenfalls muss das Gefühl der Komik intellectuellen Ursprunges sein und auf ein Object bezogen werden. — das ist das einst-

weilige Resultat der bisherigen Untersuchungen. Weiter führt nun noch die Kritik Kräpelin's, der das Eigenartige der Komik in einen „intellectuellen Contrast" setzt, der aus dem „mislingenden Versuch der begrifflichen Vereinigung disparater Vorstellungen" entstehen soll. Die Theorie ist in ihrem Kern nicht neu. Schon Jean Paul, dem Schopenhauer fast wörtlich folgte, hatte den Witz aus der „taschenspielerischen Geschwindigkeit" erklärt, womit die Sprache halbe, Drittel- und Viertel-Aehnlichkeiten zu Gleichheiten mache und dadurch den ästhetischen Lichtschein eines neuen Verhältnisses hervorzaubere, indes unser Wahrheitsgefühl das alte behaupte und durch diesen Zwiespalt jenen süssen Kitzel unterhalte, der das Komische ausmache.[1]) Ebenso nimmt er in § 30 als wesentlichste Quelle der komischen Lust den „Genuss des ganz in's freie entbundenen Verstandes, welcher an drei Schluss- und Blumenketten spielend sich entwickelt und daran hin- und hertanzt!"[2]) Auch diesen Gedanken hat Schopenhauer sich angeeignet, ihn aber in's abenteuerliche vergröbert, indem er der Phantasie und der Vernunft einen versteckten Hang und eine Lust, dem pedantischen regelrechten Verstand einen Possen zu spielen, andichtete. Jean Paul's allerdings mehr poetisch als streng philosophisch ausgedrückte Erklärung halte ich mit der Modification und Ergänzung, wie ich sie in meiner „Philosophie des Schönen"[3]) gegeben, für die richtige Lösung des Problems. Das Gefühl des Komischen ist nicht im mindesten Unlust, sondern die eigenthümliche Freude, die aus der Erkenntniss feiner Beziehungen zwischen sonst entlegen gedachten Gegenständen hervorgeht. Die Lust der Komik ist ein Zweig der Lust am Wissen; es ist interessant, zu sehen — und zwar anschaulich prägnant und phantasievoll — zu sehen, dass etwas und wie es sowohl mit einem anderen convenirt als contrastirt; es ist die Lust am Paradoxen und doch einleuchtend Paradoxen, die in den wunderbaren Zusammenhängen und Verschlingungen des Daseins Nahrung findet und das ausmacht, was wir Freude am Komischen nennen. Freilich darf weder der Widerstreit noch die Uebereinstimmung zu plump und offenkundig sein; die Zusammenstellung muss plausibel und doch zugleich aus anderen einleuchtenden Motiven wieder unrichtig erscheinen; dies gibt den eigenthümlichen prickelnden Reiz der Komik, und er ist um so grösser, der Witz ist um so besser, je passender sowohl die Vereinigung als anderseits zugleich der Widerstreit der zusammengebrachten Vorstellungen erhellt. Dieser Contrast hat nichts Peinliches; denn gerade aus der vollen Einsicht in das wahre Verhältniss, in dem die Gegensätze stehen, resultirt die Befriedigung der echten Komik; wo noch Unklarheit herrscht oder

[1]) Vorschule der Aesthetik. § 44. — [2]) Ich muss bemerken, dass Lipps (S. 40) die Theorie Jean Paul's ganz falsch darstellt. Nicht das Lächerliche, sondern das Humoristische ist bei Jean Paul das „unendlich Kleine, das zu einem Erhabenen in Contrast tritt!" — [3]) 1897 bei Kirchheim erschienen. S. 142 ff.

entweder die Aehnlichkeit oder die Disparität gezwungen herauskommt, da ist die Komik getrübt.

Lipps will diese Erklärung nicht gelten lassen. Sehen wir nun, welche Argumente er ihr entgegenhält.

Es soll lediglich ärgerlich sein, wenn wir plötzlich wahrnehmen, ein Object sei dem Begriffe, unter den wir es subsumirt haben, incongruent. Das wäre ganz richtig, wenn wir in der ästhetischen Komik nicht auch den Gesichtspunkt, unter dem das Incongruente oder besser das Fernliegende einander nahe gebracht wird, einleuchtend erkännten und seine Berechtigung einsähen. Lipps denkt sich die Sache ähnlich wie die Enttäuschung, wenn sich z. B. ein Rechenexempel als falsch erweist. Die sogen. Incongruenz des Komischen ist aber, wie gezeigt, ganz anderer Natur.

Was ist nun das Komische nach der Erklärung des Autors? Im wesentlichen nichts weiter als die alte Kant'sche Theorie von der plötzlichen Auflösung einer Erwartung in nichts. Auf dieses Prokrustesbett werden nun alle komischen Phänomene gezwängt, und wo niemand eine „Erwartung" sähe, gelingt es am Ende durch krampfhafte Auslegung, etwas derartiges hineinzulegen, um der Theorie Genüge zu leisten. Wenn z. B. das Kind über einen Neger lacht, so soll der Grund in der Enttäuschung liegen, welche die schwarze Hautfarbe bezüglich der Menschenwürde bietet.

„An sich besitzt ja auch die weisse Hautfarbe keine besondere Würde. Aber sie gehört für uns, wie die normalen Formen, zum Ganzen des Menschen, ist Mitträger des Gedankens an menschliches Leben geworden, auch auf sie hat sich damit etwas von der Würde der menschlichen Persönlichkeit übertragen. Diese Würde fehlt naturgemäss (?) der schwarzen Hautfarbe, so lange wir nicht gelernt haben, auch sie als rechtmässige menschliche Hautfarbe zu betrachten. Sie ist also so lange ein relatives Nichts. (?!) Ebenso ist das Neue für das Kind ein relativ Bedeutungsloses, weil das Kind seine Bedeutung, die Zugehörigkeit zu anderem, aus dem sich die Bedeutung ergibt, die Brauchbarkeit zu diesem und jenem Zwecke usw. noch nicht kennen gelernt hat. Als Unverstandenes, noch Sinnloses und darum Nichtiges ist das Neue dem Kinde komisch — so weit es dies ist!" [1])

Niemanden wird das Gezwungene dieser Ausführungen entgehen. Warum lacht denn das Kind nicht, wenn es einen Blinden, Lahmen sieht? Hier wird doch auch seine Vorstellung von Menschenwürde beleidigt. Das blose Neue, in seiner Bedeutung noch Unerkannte soll Lachreiz wecken. Das ist sicher unwahr. Das Neue erregt zunächst Staunen, Stutzen, aber nicht Lachen. Wenn das Kind in der Schule eine Menge ihm bisher unbekannter Dinge: die Buchstaben, Zahlen usw. kennen lernt, müsste es anfangs nicht aus dem Lachen herauskommen, wenn

[1]) S. 43.

Lipps Recht hätte. Das eigentlich Lächerliche ist also sicherlich etwas, was zum Neuen noch hinzukommen muss. Es muss ein Vergleich nahe gelegt werden, der jenes seltsame Aehnlichkeits- und doch Incongruenzgefühl weckt, das wir als gleichbleibenden Kern in allen komischen Eindrücken erkannt haben. Das bewirkt offenbar im Kinde beim Anblick des Negers der Gedanke an den Teufel oder Schlotfeger, den es bisher allein gewohnt war, unter schwarzer Menschengestalt sich vorzustellen und der durch den Tropenbewohner ihm nun lebhaft wieder erweckt wird, ohne dass es die Besorgniss hegt, den wirklichen Teufel oder sonst schlimmen Gesellen leibhaftig vor sich zu sehen. Die schwarze Farbe für sich macht nichts aus; denn vor anderen schwarzen Dingen, z. B. einem Rappen geräth das Kind nicht in's Lachen, und das Negerkind erschrickt oder lacht umgekehrt seinen entgegengesetzten Associationen gemäss vor einem weissen Manne. Wie die Lipps'sche Erklärung nach dieser Seite viel zu weit und leer ist, so erscheint sie nach dem beigefügten Moment der „Erwartung" wieder viel zu eng; denn wo soll in aller Welt eine Erwartung herkommen, wenn ein Kind einen Neger sieht?

„Ich darf sagen, ich erwarte, naturgemäss mit dem Bilde des Negerkörpers jenen Gedanken (des vollen menschlichen Lebens) verbinden zu können; diese Erwartung aber zergeht angesichts der mir fremden Farbe in nichts." [1])

Warum soll denn die unschuldige schwarze Farbe mir den Glauben an ein dem meinigen gleichartiges Leben aufheben? Wenn jemand bisher nur weisse Schwäne gesehen hat und nun das erstemal einen schwarzen sieht, wird er deswegen an dem vollen Schwanenthum des neuen Vogels zweifeln? Wird er ferner lachen? Lipps vernachlässigt die Associationen und verliert dadurch den Boden zur Erklärung. Lipps behauptet sogar, nach einem hohen Gebäude *erwarte* man ein gleich hohes; darum erscheine ein kleines Haus zwischen zwei Palästen komisch; wenn ein Clown ein Kinderhäubchen aufsetze, so habe man *erwartet*, dass er eine männliche Kopfbedeckung wähle; aber das sind offenbare Spitzfindigkeiten. Das Komische liegt bei diesen Dingen in dem unmittelbaren Contrast, in dem ein Hüttchen zwischen zwei Palästen, ein Kinderhäubchen mit dem Mannskopf steht; die Hütte ist eine Behausung wie das Schloss, die Haube eine Kopfbedeckung wie der Hut, aber beide Glieder stehen trotz dieser Aehnlichkeit in grellem, anschaulichem Gegensatz. S. 51 will Lipps von seinem Standpunkte aus erklären, warum nicht auch ein Haus auf einem Berge, wie oben das Häuschen, das zwischen zwei Palästen eingeschaltet ist, lächerlich vorkomme, obwohl doch die Incongruenz hier noch grösser sei. Auf einem Berge *erwarte* niemand ein gleich grosses Gebäude wie auf einer Strassenlinie. Wozu aber überhaupt das subjective Moment des „Erwartens" hineintragen? Das Haus passt eben

[1]) S. 57.

objectiv zum Berg, die Hütte aber nicht zu den Hochbauten. Ich glaube, es erwartet von vornherein überhaupt niemand bei einem Berg ein Haus, weder ein grosses noch ein kleines. Wie soll hier ferner die komische Lust erklärt werden? Eine getäuschte Erwartung wirkt stets peinlich und nicht mit der Fröhlichkeit, in der sich das herzliche Lachen Luft macht. Man denke sich einen bedrängt Bittenden. Wird er lachen, wenn man seine Bitte abschlägt und seine vielleicht glühende „Erwartung in Nichts auflöst"? Er wird wohl eher weinen.[1]) Das Auflösen in „Nichts" ist überhaupt ein schlechter Ausdruck, der in einer exacten, streng-philosophischen Untersuchung nicht hingehen kann. Auch wenn man es in ein „relatives Nichts" mildert, ist es noch schief genug. Ich glaube, relative Nichts existiren nicht.

In einer „Ergänzung" wird im 5. Cap. S. 59 ff. das „komische Leihen" untersucht, das J. Paul zur Erklärung des Komischen herbeigezogen hat, wodurch er aber nach meinem Dafürhalten seine schöne Theorie verunstaltet und verkünstelt hat. Jean Paul will jene Arten des Komischen begreiflich machen, bei denen wir eine an sich und vom Standpunkte des Belachten ganz vernünftige und zweckmässige Handlung von unserer überlegenen Ansicht aus lächerlich finden; z. B. wenn Sancho Pansa eine Nacht hindurch über einem seichten Graben an einem Ast in der Schwebe bleibt, weil er voraussetzt, ein Abgrund klaffe über ihm; bei dieser Voraussetzung ist seine Anstrengung recht verständig, er wäre geradezu toll, wenn er den Herabsturz wagte. Warum lachen wir gleichwohl? Nach Meinung J. Paul's „leihen" wir seinem Bestreben unsere Einsicht und erzeugen durch einen solchen Widerspruch die Ungereimtheit. J. Paul schwebte die richtige Lösung vor; aber er fand dafür einen unexacten Ausdruck. Wörtlich verstanden heisst „wir leihen ihm unsere Einsicht": wir denken ihn mit unserer Einsicht begabt — allein dann schwände ja die Täuschung und der Hängende hörte auf, komisch zu sein; er könnte uns dann nur noch als Narr erscheinen. Thatsächlich ist es aber nicht wahr, dass wir ihm unsere Anschauung, den Einblick in die Sachlage unterlegen; wir halten vielmehr unsere ihm verborgene Kenntniss der Sachlage mit seiner Unwissenheit und mit den krankhaften Anstrengungen in einer vermeintlich lebensgefährlichen Situation zusammen und empfinden in diesem Contrast den komischen Gegensatz. Von einem „doppelten Contrast", wie ihn J. Paul von seinem falschen Ausgangspunkte aus statuirte, ist übrigens nichts vorhanden; der Contrast ist nur einer, nämlich zwischen der wahren von uns erkannten Situation und der dem Hängenden vorschwebenden.[2])

Ich ergreife hier die Gelegenheit, nochmals (wie bereits in meinem „Wesen des Humors") richtig zu stellen, dass im „Don Quichote" eine

[1]) Vgl. meine „Philosophie des Schönen" S. 146. — [2]) Näheres vergl. in meinem Lehrbuch.

Situation wie die von J. Paul erwähnte und hundertmal kritiklos wiedergekäute nicht vorkommt. Ich machte S. 38 meines erwähnten Buches auf mehrere Abenteuer im „Don Quichote“ aufmerksam, aus deren Combination im Geiste J. Paul's der Irrthum entstanden sein könnte. Nun bin ich in den Stand gesetzt, nähere Aufklärung zu geben. Im 7. Cap. von Heinrich Homes „Grundsätzen der Kritik“ findet sich der Satz:

„Die Begebenheit mit der Walkmühle im »Don Quichote« ist äusserst lächerlich, wie auch die Scene, wo Sancho Pansa in einer finsteren Nacht in den Graben fällt und sich mit Händen und Füssen an beiden Seiten festhält, indem er voll Grauen und Entsetzen in dieser Stellung bis zum Morgen hängen bleibt, da er endlich entdeckt, dass er nur einen Schuh weit vom Boden des Grabens entfernt ist.“

Ich vermuthe, dass diese Stelle die Quelle der Täuschung gewesen; das Hängen im Graben wurde dann zum Hängen an einem Ast. (Homes ästhetisches Werk war von J. Paul und zwar lange vor Abfassung der „Vorschule“ gelesen worden, wie ich auf grund der Excerpte des Dichters genau constatirt gefunden.) Es ist klar, dass das Hängen und Festliegen auf einem abschüssigen Boden viel plausibler erscheint als das an einem Ast. An einem Aste hätte Sancho kaum die ganze Nacht, ohne herabzufallen, hängen können; auch bliebe es kurios, warum er sich nicht emporgeschwungen oder den Stamm herab gerutscht sei; festen Boden hätte er doch finden müssen, denn der Baum konnte doch nicht in der Luft schweben; wie Sancho überhaupt auf den Ast gekommen, wie ihm der Gedanke an einen Abgrund unter ihm gekommen, da er doch jedenfalls vorher den Baum hatte hinaufklimmen müssen und somit den Boden unter ihm kannte, sind ganz unerklärliche Dinge, welche die Kritiker hätten stutzig machen sollen. Hoffentlich wird nun endlich der arme Schildknappe von seinem „Hangen und Bangen in schwebender Pein“ erlöst sein.

Im 6. Capitel kommt Lipps auf die „subjective Komik“ oder den Witz zu sprechen. Ich möchte statt subjectiver Komik lieber active Komik sagen, gegenüber der passiven, wo man Gegenstand und Opfer derselben ist. Der Witzige macht die Komik und feiert durch seine Geistesblitze Triumphe, der Lächerliche ist bei dem Gelächter passiv betheiligt und soweit er Stoff dazu bietet, geschieht dies keineswegs durch geistvolles, verständiges Verhalten, sondern durch das Gegentheil. Die Theorie des Münchener Aesthetikers modificirt sich beim Witz dahin, dass hier etwas eine Bedeutung beanspruchen soll, die sich bei weiterem Fortschreiten als nichtig herausstelle. „Verblüffung und Erleuchtung“ seien die beiden Pole des Witzes. Das Moment der „Erwartung“ ist hier völlig verschwunden. Damit ist die Theorie des Vf.'s selbst gerichtet. Nehmen wir der Erklärung das zu subjective, zu allgemeine und für die Komik nichts erklärende Moment, so bleibt eben nur der Vorstellungscontrast, den wir als das beharrliche Element in

allen komischen Kunstarten wahrnahmen. Lipps vermisst ihn in der bekannten Gellert'schen Fabel vom „Bauer und Sohn:" Allein wo gäbe es einen frappanteren Gegensatz als zwischen der dummdreisten Prahlhansigkeit des Burschen und der plötzlichen, immer reger werdenden Angst vor der gefürchteten Brücke?

Was noch besonders an der Lipps'schen Erklärung misfällt, ist die „Auflösung in Nichts", das „Zergehen einer Bedeutung!" Darnach müsste ein sinnvoller Witz immer eine Verstimmung, eine Depression des Gemüthes nach sich ziehen — eine ungemein pessimistische Auffassung. Thatsächlich ist gerade das Gegentheil der Fall. Jeder gelungene Witz, jede edle Komik bringt eine Befreiung, eine Bereicherung des Geistes mit sich, ja eine Vermehrung der Welt- und Menschenkenntniss. Nach Lipps beansprucht die witzige Aussage unberechtigter Weise eine Geltung, die vor unserem „Wahrheitsgefühl in Nichts zerrinnt!"[1]) Lipps betont unverhältnissmässig das „Unsinnige", das in der Identification ganz entlegener Dinge, in dem Herumgehen mit einer Laterne am hellen Tage u. a. liege, und verliert den tiefen Sinn, der in diesen scheinbar ungereimten Gedanken und Handlungen liegt, zu sehr aus dem Auge. Dann wäre man eigentlich froh, dass man die Täuschung losgeworden, statt dass der edle Witz langnachhaltige und bleibende Wirkung übt. Ja, es wäre dann eigentlich besser, gar keine Witze zu machen; sie sind doch eigentlich Dummheiten. Dass Lipps das Gefühl der Komik als von Lust und Unlust unabhängig und bald mit der einen bald mit der anderen gefärbt annimmt, ist eine verhängnissvolle Consequenz. Andere Behauptungen aus der allgemeinen Seelenlehre, wie die Ableugnung der gemischten Gefühle (Lipps erklärt das „Herausfühlen" einerseits des Lust-, anderseits des Unlustmomentes, ebenso wie das Heraushören eines Theiltones für eine „Verwandlung eines einfachen Gefühls in verschiedene Gefühle!"[2]), die Erwähnung von „unbewussten Empfindungen"[3]), die nun einmal das Steckenpferd des Autors sind, wollen wir übergehen, da sie für das vorliegende Thema nicht unbedingt nöthig sind. Da Lipps das komische Gefühl als ein Sondergefühl unabhängig von Lust und Unlust fasst[4]), so berührt es fremdartig (S. 130-142), doch eine lange Abhandlung über die komische Lust und Unlust zu finden.

„Das Uebergewicht der Verfügbarkeit der psychischen Kraft über die Inanspruchnahme derselben ist Grund der Lust und lässt zugleich dies Gefühl den Charakter des Heiteren, Leichten, Spielenden gewinnen."[5])

Es sei, wie wenn man auf den Empfang einer zahlreichen Gesellschaft (also auf starke Inanspruchnahme der Küche und des Kellers) gerichtet sei und mit Freuden wahrnehme, dass nur ein einziger Gast sich einfinde, der sich also behaglich ausbreiten könne, ohne die Insassen zu belästigen und zu beengen! Aehnlich sei es bei dem kleinen Häuschen zwischen

[1]) S. 92. — [2]) S. 115 f. — [3]) S. 119. — [4]) S. 116. — [5]) S. 141.

hohen Gebäuden, bei der schwarzen Hautfarbe des Negers, dem Spiel mit Worten, der naiven Aeusserung oder Handlung, nachdem der Gedanke an ihre Bedeutung zurückgetreten ist. „Auch diese Inhalte vermögen leicht und mühelos »spielend« sich in uns zur Geltung zu bringen.“[1]) Ich dächte, wenn das Gefühl der „Erwartung“ durch die Erscheinung des Erhabenen, Bedeutungsvollen befriedigt würde, müsste das doch grössere Lust bieten, als durch die Auflösung in's Kleine, Unsinnige, Bedeutungslose. Ich verstehe nicht einmal, wie hier statt der unbefriedigten Erwartung auch nur ein Gefühl der Heiterkeit entstehen kann, weil etwa das Alberne die geistige Energie weniger anspannt wie das Geistvolle. So mechanisch darf man sich das geistige Leben doch nicht vorstellen, um es mit einer Angliederung äusserer Elemente zu vergleichen, und so unwillkommen werden für den Verstand geistvolle Beziehungen nicht sein, wie ungebetene oder lästige Gäste, die man am liebsten in kleinster Anzahl (am liebsten eigentlich gar nicht) sieht.

Das Unzureichende, das in Lipps' Theorie des Komischen liegt, die nicht einmal die active und passive Komik zu umspannen vermochte, documentirt sich noch frappanter beim Uebergange zum Humor, dem zweiten Gegenstande der Schrift. Hier ergibt sich geradezu ein fast diametraler Gegensatz.

„An sich ist die Komik nichts als inhaltlich gleichgültiges, leichtes und leicht verklingendes Spiel der Vorstellungen, das als solches begleitet erscheint von einem Gefühle heiterer, durch die nothwendig stattfindende Enttäuschung der Erwartung oder Durchbrechung des gewohnten Vorstellungszusammenhanges kaum getrübter, aber vergänglicher Lust. Die Komik erhält höhere Bedeutung erst, wenn Werthe, die auch ausserhalb der Komik bestehen, in sie eingehen.“[2])

Diese Werthe sind sittliche Werthe. Ihre Verbindung mit der Komik gibt den Humor.

„Humor und Tragik sind die beiden Weisen, im Leben und in der Kunst durch Dissonanzen der Consonanz d. h. dem Guten erst die rechte Kraft zu geben.“[3])

Der Humor tritt hier ebenbürtig neben die Tragik. Lipps gibt zuerst eine kurze Theorie der Tragik, die wir übergehen wollen, und beginnt dann seine Theorie des Humors mit einer Widerlegung von Lazarus und sehr kurzen Erwähnung von Kuno Fischer und Hecker. Andere Theoretiker werden nicht erwähnt. Dieser auch äusserlich sehr kurze Theil — er beträgt kaum 30 Seiten — enthält den richtigen Kern, wie ich ihn in meinem „Wesen des Humors“ ausführte, nämlich dass im Humor das nicht nur scheinbar, sondern in Wahrheit Erhabene aus dem komischen Process erst recht als ein Erhabenes emportauche und

[1]) S. 142. — [2]) S. 163. — [3]) S. 164.

durch die komische Beleuchtung einen besonderen Charakter erhalte, nämlich vertrauter, milder, liebenswürdiger werde.[1]) Aber die Ausführung ist mangelhaft.

Schliesslich möchte ich im Hinblick auf eine neuere Richtung der Aesthetik eine Warnung anbringen. Wie in der allgemeinen Psychologie, so macht sich auch in der Aesthetik heutzutage ein übertriebener Subjectivismus in dem krampfhaften Bemühen geltend, alle ästhetische Lust statt aus intellectueller Befriedigung im Anschauen des Kunstobjectes aus psychologischen Vorgängen bei der Aufnahme des Eindrucks herausholen zu wollen. Da ist viel von „innerer Nachahmung", von „Einfühlung", „psychischer Stauung", „Erwartung", „Verblüffung", „bewusster Selbsttäuschung" die Rede, und beim Zusehen sind das entweder ganz allgemeine psychische Zustände, die bei jeder lebhaften Vorstellung vor sich gehen und für das Specifische des ästhetischen Eindrucks nicht das mindeste leisten oder sie sind überhaupt aus der Luft gegriffen und gewaltsam hineininterpretirt. Einen Anstrich von Originalität kann man sich durch solche Klügeleien bei Kurzsichtigen erwerben, der kritischen Analyse halten solche Spielereien nicht stich. Es ist schon bedenklich, das Emotionelle bei ästhetischen Phänomenen so sehr zu betonen auf Kosten des Intellectuellen. Das Bereich des Schönen und ganz besonders die Komik ist nun einmal eminent Verstandes- und Anschauungsgebiet, und Einmischungen der Willenssphäre stören nur im Genusse. Das Moment der (idealen) Wahrheit ist der eigentliche Lebensboden des Schönen. In meiner „Philosophie des Schönen" habe ich dieses Princip nach allen Richtungen und, wie ich glaube, consequenter als jemand zuvor zur Geltung und Durchführung gebracht.

[1]) S. 241.

Zur Psychologie der Veränderungsauffassung.[1])

Der Begriff der Veränderung spielt in der ganzen Geschichte des philosophischen Denkens, besonders aber in unserem Zeitalter eine hervorragende Rolle; „wenn Heraklit mit ehrlicher Naivetät, wie sein Antipode Zeno frei das ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, das πάντα ῥεῖ aussprach, so verfolgt die moderne Physik, indem sie das Substantielle, Dingliche möglichst sich verflüchtigen, das Functionelle, das Geschehene in den Vordergrund treten lässt, die von ihm gewiesene Bahn." Nachdem längere Zeit der Begriff der Substanz die Geister vorwiegend beschäftigt, um sodann dem Causalitätsbegriff Platz zu machen, ist nun in neuester Zeit die Veränderung an die Reihe gekommen. So der Vf. der unten citirten höchst bemerkenswerthen Schrift.

Das ist ja gewiss im allgemeinen zutreffend; wenn der Vf. aber gegen die Scholastik den Vorwurf erhebt, dass sie sich mit diesem Begriffe wenig befasst habe, so ist das nur mit sehr wichtiger Unterscheidung zuzugeben. Mit der „Psychologie der Veränderungsauffassung", welche der Vf. dem Geiste der neueren Philosophie entsprechend sich zum Gegenstande der Untersuchung und experimentellen Bestimmung gemacht hat, haben sie sich allerdings nicht beschäftigt: aber den Begriff der Veränderung, die metaphysischen Fragen, die mit demselben zusammenhängen, haben sie so scharfsinnig und eingehend erörtert, dass unsere modernen Empiriker viel von ihnen lernen könnten.[2]) Durch eine sorgfältige Zergliederung des Begriffes sind sie z. B. zu dem Satze gekommen, dass alles, was in Veränderung begriffen ist, von einem anderen verändert werden muss; derselbe hat aber für die wahre Wissenschaft unendlich höheren Werth als alle Messungen über Auffassung der Geschwindigkeit der Bewegung, über die Optimalzeit usw. Wir wollen damit diese und ähnliche vom Vf. gefundenen Resultate nicht gering taxiren: aber gegen die allgemein giltigen Sätze der Metaphysik der Veränderung haben sie

[1]) Psychologie der Veränderungsauffassung. Von L. W. Stern. Privatdocent d. Philos. an d. Univ. Breslau. Breslau. Preuss & Jünger. 1898. — [2]) Vgl. unsere Allgem. Metaph. 3. Aufl. S. 253—273.

einen geringen Werth. Indess hat es auch der Vf. nicht unterlassen, den Begriff der Veränderung genau zu analysiren und gegen verwandte Begriffe abzugrenzen. Er unterscheidet gerade wie die Scholastiker, wenn auch nicht immer mit derselben Schärfe wie diese, das bleibende Substrat der Veränderung und die wechselnden Eigenschaften. Diese enthalten drei wesentliche Momente:

„1. Den zeitlichen Ablauf, 2. die successive Verschiedenheit, 3. die Stetigkeit. Wir sprechen eben nur dann von einer Veränderung, wenn wir innerhalb des zeitlichen Ablaufes (1) im Stande sind, zwei oder mehrere Punkte aus der Qualitätsreihe herauszugreifen, die sich von einander unterscheiden (2). Solche Punkte nennen wir Phasen. . . . Die Verschiedenheit der Phasen wird erreicht vermittelst Durchlaufung sämmtlicher Zwischenstufen, doch so, dass diese sich nicht scharf gegen einander abheben (3). . . " „Jedes beiderseitig abgekürzte Stück einer Veränderung, — ist dasselbe nur ein willkürlich herausgerissenes Stück eines grösseren Veränderungsganzen, so nennt man es Stadium, — hat eine gewisse Dauer und einen gewissen Umfang; letzterer wird bestimmt durch den Grad der Verschiedenheit der Grenzphasen. Das Verhältniss von Umfang zu Dauer ist die Geschwindigkeit. Oft gilt uns eine uns subjectiv bequeme verhältnissmässig kurze Zeit (Optimalzeit) als Normalmaas, sodass wir die Geschwindigkeit dann hauptsächlich nach dem in jeder Zeit durchmessenen Umfang bestimmen." Ist die Geschwindigkeit so gering, dass wir im Stande sind, aus dem Continuum einige successive Phasen herauszugreifen, die sich noch nicht von einander unterscheiden, so sprechen wir von einer allmählichen Veränderung, ist sie so gross, dass ein ganzer, verhältnissmäsig umfangreicher Veränderungsprocess in einen Moment zusammengedrängt erscheint, so sprechen wir von einer plötzlichen Veränderung." [1])

Die ganze Schrift zerfällt in zwei Haupttheile, deren erster die qualitative Seite der Veränderungsauffassung, der zweite die quantitative, d. h. feinere Messungen der Veränderungsauffassung behandelt. Für den Psychologen ist offenbar der erste von grösserer Bedeutung.

Der Vf. unterscheidet drei Arten der Veränderungswahrnehmung: 1^0 die directe mit Hilfe der psychischen Präsenzzeit, 2^0 die indirecte bei momentanen Veränderungen vermittelst eines Uebergangszeichens, 3^0 die mittelbare, durch Vergleichung verschiedener Stadien einer sehr langsamen Veränderung.

Die letztere ist die verständlichste; das Gras können wir nicht wachsen sehen; aber wenn wir eine Pflanze an verschiedenen Tagen mit einander vergleichen, finden wir, dass sie ihre Grösse und Gestalt verändert hat.

Hat die Veränderung eine bestimmte Geschwindigkeit, so können wir unmittelbar und direct die Veränderung, z. B. die Bewegung des Secundenzeigers, sehen. Unser Bewusstsein umfasst nämlich nicht blos untheilbare Momente einer Dauer, sondern erstreckt sich auf eine ausgedehnte Zeit, also auf

[1]) S. 6.

einen ausgedehnten Theil einer Bewegung, der nach dem Vf. einige Secunden betragen kann. Wir brauchen also nicht einen vergangenen Moment einer solchen Veränderung durch das Gedächtniss zu reproduciren, um sie mit der gegenwärtigen Phase zu vergleichen und als verschieden von derselben zu erkennen, sondern der frühere und spätere Moment wird gleichzeitig geschaut und somit auch der Uebergang von dem einen zum andern.

Die zweite Art der Veränderungswahrnehmung, welche vom Vf. angenommen wird, bietet die meiste Schwierigkeit. Bei ruckweisen, nahezu momentanen Veränderungen, „merken" wir an einem „Uebergangszeichen", dass eine Veränderung, die wir wegen ihrer zu kurzen Dauer nicht wahrnehmen können, da war, dass dieselbe thatsächlich stattgefunden hat.

Es wird z. B. „eine Fläche von zwei Lichtquellen belichtet. Jetzt wird mittelst photographischen Momentverschlusses oder auf ähnlich plötzliche Weise die eine der beiden Lichtquellen verdeckt; dann ist der psychische Eindruck der folgende: Zuerst und zuletzt habe ich zwei constante Helligkeiten, dazwischen ein plötzliches Zucken im Gesichtsfeld. Dieser »Ruck« ist wie jeder, der es probirt, ein durchaus specifischer, eigenartiger Empfindungsinhalt, der als Zeichen des stattgefundenen Wechsels dienen kann; er ist zugleich ein momentan in sich vollkommen geschlossener Eindruck. Hier ist der psychische Moment nicht mehr Abstraction, sondern realiter gegeben, insofern wir uns einen Zeitablauf, eine Succession innerhalb jenes Ruckes nicht mehr vorstellen können." [1])

Um dieses Uebergangszeichen begreiflicher zu machen, erinnert St. an die Bekanntschaftsqualität Höffding's. Wie diese bei der Erinnerung ein wahrgenommenes Object als bekannt erscheinen lässt, so tritt bei der unmittelbaren Veränderungswahrnehmung die Neuheitsqualität auf, durch welche unmittelbar der wahrgenommene Zustand sich als neu, als verschieden vom unmittelbar vorhergehenden charakterisirt. Näher bestimmt der Vf. diese Bekanntschaftsqualität mit Wundt als ein Gefühlsmoment; als solches ist dann auch die Neuheitsqualität anzusehen. Diese Auffassung scheint uns nicht zutreffend; die Analogie freilich der Neuheitsqualität mit der „Bekanntschaftsqualität" halten wir für zutreffend, und sie kann uns gerade das Verständniss des Uebergangszeichen erschliessen. Von einer Qualität im eigentlichen Sinne kann in beiden Fällen nicht die Rede sein. Die Bekanntschaftsqualität reducirt sich auf die Erkenntniss der Seele, dass wir das betreffende Object schon einmal wahrgenommen haben, welcher objectiv die Uebereinstimmung des gegenwärtigen Eindruckes mit früheren entspricht. Wir haben uns z. B. ein Bild vom Gesichte eines Menschen, den wir mehrmals oder auch nur einmal sahen, entworfen. Dasselbe haftet im Geiste und bei der neuen Wahrnehmung finden wir die Uebereinstimmung zwischen jetzt und früher. Es ist uns meist unmöglich, anzugeben, worin das Eigenthümliche jenes Gesichtes besteht, wir vermögen die einzelnen Züge nicht zu zergliedern,

[1]) S. 29. f.

und doch ist das Bild so klar unserem Geiste eingeprägt, dass wir beim neuen Eintreten desselben es sogleich wieder erkennen.

Geradeso nun ist es mit der Wahrnehmung einer momentanen Veränderung. Wir sind nicht imstande, bei der ausserordentlich kurzen Dauer derselben einzelne Momente, Phasen zu bemerken: es stellt sich uns ein ungetheilter Eindruck dar. Dass aber nun ein Anderes, ein Neues da ist, bei dem unwillkürlichen momentanen Rückblick auf dasselbe, sehen wir ganz klar. Wir haben allerdings die Veränderung wahrgenommen, aber nicht in einzelnen unterscheidbaren Phasen. Wäre dies nicht der Fall, so könnte uns kein Neuheitsgefühl ankommen; denn das Gefühl reagirt nur auf Vorstellungen und Wahrnehmungen. In sofern man freilich auch Erkenntnisse, die auf dunklen, unanalysirbaren Vorstellungen beruhen, Gefühle nennt, mag man immerhin von einem Neuheits- und Bekanntschaftsgefühl sprechen. Ich kann ja wohl, namentlich bei unklarer Erkenntniss, sagen, — ich habe das (dunkle) Gefühl, dass ich diesen Menschen schon einmal sah, ich fühle es, dass an diesem Menschen sich etwas geändert hat, dass eben ein „Ruck" stattgefunden hat: nur muss man sich bewusst bleiben, dass es sich dabei um eine wirkliche Wahrnehmung handelt.

Es besteht also zwischen der Wahrnehmung einer längeren und einer momentanen Veränderung kein wesentlicher Unterschied; sie unterscheiden sich lediglich wie zwei Begriffe, von denen der klarere (distincte) die einzelnen Merkmale unterscheidend erfasst, der andere (dunklere) sie aber nur als ein ungeschiedenes Ganzes wahrnimmt.

Sehr eingehend und gründlich wird vom Vf. die von Preyer aufgeworfene Frage behandelt und negativ beantwortet, ob ein constanter Reiz eine Empfindung hervorrufen könne, oder ob dazu eine Veränderung des Reizes, eine Steigerung oder Schwächung erforderlich sei. Stern nimmt, und wir glauben, mit vollem Rechte, entschieden Stellung gegen Preyer; die Polemik gegen ihn zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Preyer führt für seine These folgende Experimente an: Ein Frosch wird in eine Flüssigkeit versetzt, welche immer stärker erwärmt wird; aber trotz der enormen Hitze, welche so schliesslich erreicht wird, reagirt er in keiner Weise. Desgleichen bleibt er ganz bewegungslos, wenn das Wasser immer stärker durch Zusatz von Säuren angesäuert wird. Auch mechanische Pressungen, wenn sie allmählich bis zur Quetschung der Beine aufsteigen, vermögen kein Zeichen des Schmerzes hervorzurufen. Daraus schliesst nun Preyer: Constante und constant sich ändernde Reize vermögen keine Empfindung auszulösen.

In dieser Schlussfolgerung bestreitet der Vf. die Consequenz: der Mangel an einer Reactionsbewegung beweist nicht den Mangel der Empfindung. Die Bewegung tritt allerdings erst in Folge einer Veränderung der Empfindung ein; es ist für dieselbe, an keiner Stelle den constanten Reiz zu wechseln, ein hinreichender Grund vorhanden,

wenigstens für keine Stelle ein stärkerer Grund als für die andere. So beim Thiere; anders bei dem Menschen, der willkürlich eine frühere Empfindungsstärke herausgreifen und mit der gegenwärtigen vergleichen kann. Entgegen den Preyer'schen Sätzen stellt darum Stern folgende auf:

„I. Nicht der absolute Werth der in jedem Augenblick in sensibelen Nerven vorhandenen und von da auf motorische Gebiete sich ausbreitenden Erregung ist es, auf den motorische Nerven mit einer Reactionsbewegung antworten, sondern die Veränderung dieses Werthes von einem Augenblick zum andern."

„II. Nicht der absolute auf den motorischen Nerven einwirkende Reizwerth ist es, der eine motorische Leistung herbeiführt, sondern die Veränderung dieses Werthes von einem Augenblick zum andern."

Wenn Preyer ein analog ähnliches Gesetz auch in Bezug auf die Empfindung statuiren will, so versagt gerade hier die Analogie.

„Die Empfindung ist in einem *toto coelo* anderem Sinne Erfolg der Reizung eines sensibelen Nerven, als die Bewegung Erfolg einer Reizung motorischer Nerven ist. Nach hergebrachter psychologischer Terminologie herrscht zwischen sensibeler Erregung und Empfindung das Verhältniss des Parallelismus: dem constanten Erregungszustande entspricht eine constante Empfindung, dem sich ändernden Erregungszustande eine irgendwie sich ändernde Empfindung; zwischen motorischer Erregung und Muskelcontraction aber besteht das Verhältniss von Ursache und Wirkung."

Mit Recht aber legt der Vf. bei der Beurtheilung der Veränderungsauffassung das grösste Gewicht auf die psychische Activität, die Aufmerksamkeit. Veränderungen dienen der Aufmerksamkeit sowohl als Signale als auch als Isolatoren. Nun können sowohl durch constante wie durch Veränderungsreize Empfindungen ausgelöst werden; „aber nur psychische Veränderungsinhalte vermögen Leistungen psychischer Activität herbeizuführen." Daraus ergeben sich zwei allgemeine weitere Gesetze:

„III. Eine Nervenerregung vermag nur dann zur auslösenden Ursache physischer oder psychischer Activität zu werden, wenn die Erregung eine sich ändernde ist."

„IV. Eine Empfindung vermag nur dann zur auslösenden Ursache für Leistungen physischer oder psychischer Activität zu werden, wenn sie im Zustande der Veränderung begriffen ist."

Demgemäss gibt auch der Vf. nicht zu, dass wir nur sich ändernde Temperaturen wahrnehmen könnten, er weist die Wahrnehmung des constanten Luftdruckes auf den Körper nach. Bei continuirlicher Veränderung findet er sogar entgegen aller Erwartung eine leichtere Auffassung: „Die Urtheilssicherheit für continuirliche Tonveränderungen ist *ceteris paribus* beträchtlich grösser als die für discrete Tonunterschiede." Ebenso scheint es der natürlichen Sachlage zu entsprechen, dass, wie Preyer, Stratton, Scripture gefunden, eine schnellere Veränderung leichter wahrgenommen wird als eine langsamere, und doch fanden Hall und Motora für Druckänderungen und Stern für Helligkeits-

änderungen das Gegentheil. Aber beide Klassen von Beobachtungen stehen mit einander in Einklang; es durchkreuzen sich hier zwei Gesetze; das erste, „Hauptgesetz, gibt uns an, wie sich die Psyche durch die blose Empfindungsmaterie zum Urtheil bestimmen lässt . . . dieses Gesetz aber wird gekreuzt und zuweilen geradezu überdeckt durch ein anderes, welches zeigt, wie die Psyche dem Empfindungsstoff mit einer gewissen Souveränität gegenüberstehen und nach eigenen Normen den Moment der Veränderungswahrnehmung festlegen kann."

Diese beiden (V. u. VI.) Gesetze lauten im Anschluss an das oben aufgestellte IV.:

„*a*) Das Hauptgesetz der Veränderungserregbarkeit, welches lautet:

„IV. Eine Empfindung vermag nur dann zur auslösenden Ursache für Leistungen physischer Activität (motorischer Reaction) und psychischer Activität (Urtheilen, Bemerken, Aufmerken) zu werden, wenn sie im Zustande der Veränderung begriffen ist;

„V. und zwar ist die Anregung zur physischen oder psychischen Reaction um so grösser, je grösser die Geschwindigkeit der Empfindungsänderung ist.

„*b*) Das Gesetz der Optimalzeiten, welches lautet:

„VI. Wird ein sich ändernder Reiz dauernd beobachtet, so gibt es innerhalb der Beobachtungszeit gewisse günstige Stadien, in denen die Wahrnehmungsfähigkeit, bezw. die Tendenz, eine Urtheils- oder Bewegungsreaction zu vollziehen, besonders stark ist. Da innerhalb einer solchen Optimalzeit Veränderungen verschiedener Geschwindigkeit zur Wahrnehmung gelangen können, so sind die langsameren Veränderungen, welche bis zu jenem Zeitpunkt erst einen geringeren Umfang erreicht haben, relativ günstiger gestellt."

Dem ist noch hinzuzufügen:

„VII. Und zwar ist die Anregung zur motorischen Erregung um so grösser, je grösser die Geschwindigkeit der Reizänderung ist. Dass dabei Ueberraschung und Erwartung eine wesentliche Rolle spielen, ist selbstverständlich."

Die Existenz der Optimalzeit lässt sich durch die zwei vom Vf. angewandten Methoden, die der Bestimmung oder Beurtheilung und die der Reaction nachweisen:

„Dort, wo Veränderungen begrenzter Dauer der Beurtheilung vorliegen, gibt es gewisse Dauern, bei denen die Sicherheit der gefällten Urtheile am grössten ist, und dort, wo der Beobachter den Moment der Wahrnehmung zu registriren hat, gibt es gewisse Zeiten, in denen die Tendenz zum Vollzuge der Urtheilsreaction besonders stark ist."

Bei Tonveränderungen erzielte z. B. die Dauer von 6″ weitaus mehr richtige Urtheile, als die Veränderungen von 2, 4 oder 8″. Die Optimalzeit, d. h. der optimale Werth der Präsenzzeit [1]) ist nicht überall dieselbe;

[1]) Ueber den Begriff und die Realität der vom Vf. eingeführten und nachgewiesenen Präsenzzeit vergl. „Philos. Jahrb." 11. Bd. (1898) 4. Heft. S. 480 f. Einen

bei der eigentlichen Zeitauffassung, „adäquate Intervalle“ $^1/_2$″, bei der Rythmusperception 1″, bei der successiven Vergleichung discreter Eindrücke, „primäres Gedächtniss“ 1—2″, bei der Einstellung der Aufmerksamkeit $1^1/_2$″.

Alle diese Thatsachen beweisen die Uebermacht der psychischen Thätigkeit über die rein passive Sinneswahrnehmung.

Sehr gut bemerkt der Vf.:

„Hauptgegenstand aller psychologischen Veränderungsuntersuchungen ist nicht die passive (Empfindungs-) Erregbarkeit, sondern die active (Urtheils-, Aufmerksamkeits-, Reactions-) Erregbarkeit. Mit andern Worten: die Ergebnisse sind (mit einigen Ausnahmen) nicht sowohl auf das Verhältniss von Reizänderung zu Empfindungsänderungen zu beziehen, sondern sagen aus, in welcher Weise und in welchem Grade Empfindungsänderungen unter gewissen zeitlichen und anderen Bedingungen im Stande sind, Leistungen psychischer oder physischer Activität auszulösen.“

Auch die Intensitätsveränderungen hat St. der Beobachtung unterworfen und gefunden:

„Unter constanten zeitlichen Bedingungen läuft für verschiedene Intensitätsgrade die Aenderungserregbarkeit der Normalerregbarkeit proportional.“

Somit gilt auch hier das Weber'sche Gesetz:

„Es ist nicht blos auf Unterschiede, sondern auch auf Veränderungen (selbst momentane) anwendbar, sobald die zeitlichen Bedingungen, unter denen die Reize dargeboten werden, constant sind.“

Schliesslich wird auch die Veränderungsrichtung untersucht. Es ist von vorneherein fast selbstverständlich, dass es leichter ist, eine Veränderung überhaupt zu constatiren, als ihre Richtung, z. B. Verstärkung oder Schwächung, Erhöhung oder Sinken, zu bestimmen. Bei momentanen Druck- und Helligkeitsänderungen beträgt die Veränderungsschwelle ca. $^7/_{10}$ der Richtungsschnelle. Bei entgegengesetzten Richtungsänderungen ergab sich: „Für Druckabnahme liegt die Schwelle höher als für Druckzunahme.“ Für Helligkeitszunahme ist die Erregbarkeit feiner als für Abnahme. Tonvertiefungen werden schlechter wahrgenommen, als Tonerhöhungen.

Die Untersuchungen St.'s werfen auch ein helles Licht auf die heute so viel verhandelte Frage von den unbewussten oder unbemerkten

---

seiner Beweise erklärten wir für untriftig: das Erfassen einer längeren Melodie, welches nur in der Päsenzzeit des Bewusstseins möglich sein soll. Es wurde dort bemerkt, dass eine solche Menge von Tönen zu ausgedehnt sei, um gleichzeitig im Bewusstsein sich zu finden. Wir wollen hier nachtragen, dass er dieser Schwierigkeit durch Annahme einer Miniaturauffassung und deren Projection in die Präsenzzeit begegnet. Er beruft sich dafür auf seine und auch Anderer Erfahrung; da ich aber etwas Aehnliches an meinem Bewusstsein nicht finde, so möchte ich lieber durch ein habituales Verbleiben der früheren Töne der Melodie in der Seele die Gesammtauffassung erklären.

Empfindungen. Er unterscheidet zwischen objectiver und subjectiver Empfindungsermüdung in Folge constanter Reizung. Erstere ist die wirkliche Abschwächung der Empfindungsstärke, letztere die Wahrnehmung der Empfindungsabnahme. Dass beide nicht zusammenfallen, sondern die Empfindung sich schon verändert hat, ohne dass es bemerkt wird, zeigen sinnreiche Experimente, welche genau ergeben:

„Die Empfindungsermüdung, welche nach 3 Secunden mit Sicherheit ja sogar schon in hohem Grade vorhanden ist, wird erst nach 18 Sekunden, nachdem sie also einen noch viel höheren Grad erreicht hat, subjectiv wahrgenommen."

Aus der Auffassung der allmählichen Veränderungen ergibt sich ihm ganz unwiderleglich die Existenz unbemerkter Empfindungen.

„Wenn zwischen den beiden auf einander folgenden Phasen *a* und *b* eines allmählich sich ändernden Reizes keine Differenz wahrgenommen wird, auch nicht zwischen *b* und *c*, wohl aber zwischen *a* und *c*, dann müssen auch zwischen den benachbarten Gliedern (und zwar nicht nur in der Reizreihe, sondern auch in der Empfindungsreihe) *de facto* Verschiedenheiten bestehen; denn aus der Aneinanderreihung wirklicher Gleichheiten kann keine Differenz erwachsen. . . . Und jenes fernere charakteristische Merkmal der Allmählichkeitsauffassung: die Willkür in der Wahl des Verschiedenheitspunktes, wie wäre es zu erklären, wenn jene Verschiedenheit der Empfindungen sich schon ohne weiteres dem Bewusstsein aufdrängte? . . ."

Mit vorstehendem Referate haben wir nur ein mageres Gerippe von dem inhaltreichen, interessanten und lehrreichen Buche Stern's gegeben, wir müssen den Leser auf das Original dringend verweisen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Recensionen und Referate.

Zweckmässigkeit und Anpassung. Von Dr. J. W. Spengel, Professor der Zoologie in Giessen. Akademische Rede. Jena, G. Fischer. 8°. 23 S. ℳ. 0,60.

Vereinzelt lassen sich neuerdings auch in den Kreisen der Naturforscher Stimmen hören, welche den Darwinismus entweder als schon überwunden erklären oder wenigstens an ein baldiges Verschwinden desselben glauben. So stellen sich der darwinistischen Hypothese entgegen: Hamann in „Entwicklungslehre und Darwinismus“ (1892); Driesch in dem geistvollen Schriftchen „Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft“ (1893) hält es für eine Beleidigung des Lesers, auf die Prätensionen der widerlegten sogen. Darwin'schen Theorie einzugehen, man solle einmal aufhören, in der Darwin'schen „Theorie“ ein gesichertes Gut der Wissenschaft zu erblicken; Haacke sieht im Darwinismus nur Naturphilosophie („Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale“ 1895.); Gustav Wolff („Der gegenwärtige Stand des Darwinismus“ [1896] und „Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre“ [1898]) glaubt, dass wir der endgültigen Beseitigung des Darwinismus entgegengehen. Aber, wie gesagt, diese und ähnliche Aussprüche bleiben noch vereinzelt. Vielmehr gilt noch immer, was Gutberlet im Vorworte seines viel zu wenig gewürdigten, bedeutenden Buches: „Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung“ (1896) schreibt:

„Man kann nicht selten bei katholischen Schriftstellern die zuversichtliche Behauptung lesen, der Darwinismus sei überwunden; man deutet in diesem Sinne das Eingehen darwinistischer Zeitschriften, wie des »Kosmos«, des »Humboldt«. Aber viel richtiger urtheilte der Redacteur der ersteren Zeitschrift: »Der ‚Kosmos‘ hat seine Aufgabe erfüllt, die Entwicklungslehre ist Gemeingut aller Gebildeten geworden.«“

Wie wahr Gutberlet die Situation gekennzeichnet hat, kann jeder nicht blos im täglichen Verkehr mit Gebildeten wahrnehmen, das zeigt ihm auch die vorliegende Rede eines officiellen Vertreters der Zoologie an einer deutschen Universität. Unberührt von all' den Einwendungen, wie sie von naturwissenschaftlicher und philosophischer Seite gegen den

Darwinismus vorgebracht wurden, wie sie ein K. E. v. Baer oder Ed. v. Hartmann, um von christlichen Philosophen nichts zu sagen, dem Darwinismus entgegenhielten, tritt Spengel für den Darwinismus ein. Seine Rede zerfällt in zwei Theile. Der erste enthält allgemeine Gedanken über Darwin und sein Werk und über den Zweckbegriff (1-9); der zweite beschäftigt sich mit Begriff und Bedeutung der Anpassung (9-19), Anmerkungen (21-23) bilden Schluss des Schriftchens.

Dieser äussere Rahmen schliesst folgenden Inhalt im ersten Theile in sich: Die Werthung der Naturwissenschaft in den weiteren Kreisen des Volkes hängt von ihrer Verwerthbarkeit im praktischen Leben ab. Darum stehen Chemie und Physik in so hohem Ansehen. Weniger ist das der Fall bei Botanik und Zoologie, wenn auch die erstere durch Studium der Hefearten, die letztere durch Studium der Schädlinge und Schmarotzer greifbaren Nutzen brachte. Aber Botanik und Zoologie haben durch eine Einwirkung anderer Art sich Ansehen gesichert. Durch eine ihrer Lehren nämlich sind die Vorstellungen über das Verhältniss der lebenden Wesen zu einander und damit die Auffassung des Lebens und vieler seiner Erscheinungen wesentlich andere geworden. Diese Lehren knüpfen sich an den Namen Charles Darwin. Man spricht heute nicht mehr so viel von ihm, wie nach dem Erscheinen der „Entstehung der Arten". Das letzte Wort über seine Lehre ist noch nicht gesprochen, der Kampf wogt heute im engeren Kreise der Forscher mächtiger als je. Spengel will über den Ausgang des Kampfes kein Urtheil fällen, er fordert emsigste Forscherarbeit zur Lösung des Problems. Er will nur einen Punkt der Lehre, die Thatsachen der Zweckmässigkeit, in denen er den Kernpunkt der ganzen Lehre Darwin's sieht, näher in's Auge fassen. Darwin's Lehre bestehe aus zwei Theilen: der erste enthalte die Abstammungs- oder Umwandlungslehre, darin habe Darwin Vorgänger gehabt, welche mit deutlichem Bewusstsein die Descendenz der Arten lehrten. Darwin habe sie aber durch den Scharfblick übertroffen, mit dem er von allen Seiten und oft aus verborgenen Winkeln Stützen für die Lehre heranzuziehen verstand. Man habe ihn deshalb den Coppernicus der Biologie genannt. Wie dieser die Erde aus dem Mittelpunkte der Welt in die Kreise der Planeten gerückt habe, so habe Darwin durch seine feste Begründung der Abstammungslehre den Menschen in die Reihe der gesammten lebenden Wesen gestellt; Coppernicus' Lehre sei im Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung siegreich durchgedrungen; und dass es der Abstammungslehre nicht anders ergehen werde, das könnten wir heute mit Sicherheit voraussehen. Wie viel bescheidener und der Lückenhaftigkeit des Materials entsprechender urtheilt über die Descendenzlehre der Begründer der Entwicklungsgeschichte, K. E. v. Baer, wenn er über diese Frage schreibt: „Jüngere Leute werden es erleben, dass die Frage von der Umformung der Thiere nur als eine mögliche

Hypothese beantwortet wird, wie sie seit alter Zeit behandelt ist!“[1]) Dieses Urtheil vom Jahre 1877 gilt auch heute noch. Der grossartige Einfluss von Darwin's Lehre liege aber nicht in seiner Abstammungslehre, fährt Spengel fort, sondern im zweiten Theile seiner Lehre, im Versuche, die Ursachen oder die treibenden Kräfte des Umwandlungsprocesses aufzudecken. Manche Forscher halten diesen Theil von Darwin's Lehre für verfehlt, aber bis jetzt hätten diese Gegner noch nicht obgesiegt, denn alle Einwände überwiege die eine Thatsache, dass Darwin's Theorie allein die Zweckmässigkeit der Organisation als etwas mit natürlicher Nothwendigkeit Gewordenes erkläre. Ehe Spengel darlegt, wie Darwin dieses Problem löst, widmet er noch dem Begriffe „Zweck“ einige Worte. Er verweist dabei auf „die klaren und treffenden“ Darlegungen über die Teleologie in der Auffassung der Organismenwelt in Hugo Spitzer's „Beiträgen zur Descendenztheorie und zur Methodologie der Naturwissenschaft!“ Andere Erörterungen dieses fundamentalen Problems z. B. Trendelenburg's klassische Abhandlung „Der Zweck“ (Logische Untersuchungen. 3. Aufl. 2. Bd. S. 1-94.) oder Gutberlet's schlagende Zurückweisung der Spitzer'schen Auffassung (in „Der mechanische Monismus!“ 1893. Cap. 5: „Die Zweckmässigkeit der Organismen“ und im Buch „Der Mensch“ *passim*) oder Schopenhauer's feine Bemerkungen über Teleologie kennt Spengel nicht oder nimmt wenigstens keine Notiz von ihnen. Das ist jedenfalls sehr bequem, aber kaum wissenschaftlich. Er wirft die Frage auf, ob es überhaupt einen Zweck gebe. Die exacte naturwissenschaftliche Forschung habe nur Ursachen der beobachteten Erscheinungen und die Wirkungen der erkannten Ursachen festzustellen. Die Frage nach dem Zwecke sei einem Chemiker oder Mineralogen oder Physiker gar nicht gestattet. Wie könnte der erstere etwa fragen, wozu Kupfervitriol blau sei, der zweite, zu welchem Zwecke Kupfervitriol nach dem triclinen System krystallisire, der letzte nach dem Zwecke der verschiedenen Leitungsfähigkeit der Metalle für Elektricität oder für Wärme fragen? Sei nicht auch in Botanik und Zoologie die Frage nach dem Zwecke unberechtigt? Treten sie nicht erst dann in die Reihe der exacten Wissenschaften, wenn auch in ihnen nur von Ursachen und Wirkungen und nicht mehr von Zwecken die Rede sei? Viele Naturforscher beantworten diese Frage mit „Ja“, und auch Spengel wagt es nicht, ihnen sich entgegenzustellen. Es sei nicht unwahrscheinlich, dass die biologischen Wissenschaften Ursachen und Wirkungen erkennen und nicht mehr nach Zwecken fragen werden; wie weit sie darin kommen werden, das könne kein Mensch voraussagen. Die Botanik scheine hierin weiter vorangeschritten als die Zoologie, wohl weil bei den Pflanzen die Zweckmässigkeit der Organisation schwerer zu erkennen sei als bei den Thieren. Die Zurückführung aller Erscheinungen des Lebens auf

[1]) Vgl. mein Buch: K. E. v. Baer und seine Weltanschauung. 1897. S. 674.

bewirkende Ursachen müsse zwar als das letzte Ziel der biologischen Forschung hingestellt werden, aber dieses Ziel sei nur durch Studium der zweckmässigen Einrichtungen in der Organisation zu erreichen. So sei auch eine moderne complicirte Maschine nur verständlich, wenn wir den Zweck sowohl der ganzen Maschine wie ihrer Theile kennen. Pflanzen und Thiere seien solchen Maschinen vergleichbar, aber ehe wir nach den Ursachen bei ihnen fragen, müssten wir uns zunächst an ein gründliches Studium der Zweckmässigkeit machen. Von der Lösung dieser Aufgabe seien wir weit entfernt. Die Ursachen, die der zweckmässigen Organisation zugrunde liegen, seien wieder Wirkungen von anderen Ursachen. Denn das sei Folge der durch die Descendenz bewiesenen zeitlichen Entwicklung. Die Thier- und Pflanzenwelt habe eine Geschichte von ausserordentlich langer Dauer, da erscheine freilich die Hoffnung, auf diesem Gebiete zu den wahren, wirkenden Ursachen vorzudringen, fast verschwindend gering. Soweit Spengel im ersten Theil.

Spengel hofft also, dass die biologische Forschung zur Eliminirung des Zweckbegriffes führen werde. Das ist ein weit verbreiteter Irrthum, als ob die Einsicht in die Ursachen und die Wirkungen die Zweckbetrachtung ausschliesse. Wenn Spengel nichts auf Philosophen hält, welche, wie z. B. Ed. v. Hartmann in „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus", derlei elementare Fehler gegen die Logik gut aufgedeckt haben, so mag er sich von einem Fachgenossen über den Zweck in der Natur und über das Verhältniss von Mechanismus und Zweck belehren lassen. K. E. v. Baer erklärt es für unmöglich, die Frage nach Zielen für lächerlich oder schädlich zu erklären. Das Misverständniss, als ob Nothwendigkeiten Ziele ausschliessen, weiss Baer nicht genug zu bekämpfen.[1]) Nothwendigkeiten allein, die nicht auf ein Ziel, einen Zweck gerichtet sind, führen eben nie und nimmer zu zweckmässigen Gebilden.

Im zweiten Theile seines Vortrages sucht Spengel diese Zweckmässigkeit zu erklären. Man habe das durch Anpassung zu erreichen versucht, besonders Haeckel habe neben Vererbung die Anpassung als die Ursache der Umwandlung bezeichnen zu sollen geglaubt. Dieser Begriff habe verschiedene Auffassung gefunden.[2]) Haeckel's Annahme einer activen Anpassung zur Erklärung der Zweckmässigkeiten sei werthlos. Anpassung sei nicht als Veränderung, sondern als Zustand zu fassen. Die Thiere und Pflanzen seien ihrer Umgebung angepasst. Aber wie ist diese Anpassung entstanden? Es gibt drei Möglichkeiten.

1. Diese Anpassung ist eine Folge der Fähigkeit der Organismen, sich der Umgebung anzupassen (active Anpassung), die Organisation wird

[1]) Vgl. mein Buch: a. a. O. S. 69 u. 91 ff. — [2]) Auf den Mangel einer festen Begriffsbestimmung des Wortes „Anpassung" und auf ein Schwanken zwischen activer und passiver Anpassung schon bei Darwin und seinen Anhängern hat bereits K. E. v. Baer hingewiesen; vgl. mein Buch a. a. O. S. 244.

durch die Thätigkeit der Körpertheile beeinflusst oder verändert (functionelle Anpassung). Spengel erinnert daran, dass, abgesehen davon, dass man die Erhaltung der durch functionelle Anpassung entstandenen Veränderungen bei den Nachkommen nicht nachweisen könne, viele Anpassungen unmöglich so entstanden sein können, weil sie sich an Körpertheilen zeigen, die überhaupt eine Thätigkeit gar nicht ausüben. Das gelte z. B. von allen Anpassungen, die auf der Färbung der Thiere beruhen. Ebenso könnten gewisse Organe, die eine in hohem Grade den Anforderungen des Lebens angepasste Gestalt aufweisen, diese aber erlangen, ehe sie in Thätigkeit treten, nicht durch active Anpassung erklärt werden, wie z. B. die Zähne der Wirbelthiere, die Giftzähne der Schlangen. Ganz und gar versage die active Anpassung als Erklärungsgrund da, wo gewisse Organe verkümmert oder ganz geschwunden seien, wenn z. B. in lichtlosen Räumen Thiere ohne Augen oder nur mit rudimentären Augen leben.

2. Auch nicht durch Einwirkung der äusseren Umstände werden Anpassungen begreiflich gemacht. So könne die Entstehung der Fettschicht oder der Wegfall des Haarkleides der Walfische nicht durch Einwirkung des Meerwassers auf diese Theile, noch durch Uebung hervorgerufen werden. Ebenso in anderen Fällen. Spengel will damit nicht leugnen, dass keine Einwirkung der äusseren Umstände stattfinde, durch welche die Erscheinung und bis zu gewissem Grade selbst die Organisation von Thieren und Pflanzen beeinflusst wird. Aber Anpassungen kommen auf solche Weise nicht zustande. Die Anpassung ist aber Thatsache. Wie soll sie erklärt werden, wenn sie nicht durch actives Sich-anpassen und durch passives Angepasstwerden begreiflich gemacht werden kann?

3. Spengel findet die Antwort in der Darwin'schen Theorie. Hier sei die Anpassung eine Folge, eine Wirkung der Darwin'schen Factoren, des sichtenden Kampfes um's Dasein, aber nicht eine der Ursachen der Artbildung, wie Haeckel irrthümlich meine. Die Anpassung sei nicht eine active oder passive, die Organisation passe sich nicht den äusseren Umständen an und werde ebensowenig durch die Wirkung dieser angepasst, sondern sie sei eine gewordene, das Ergebniss eines im Laufe der Erdgeschichte vollzogenen Umgestaltungsprocesses, der sich durch fortgesetzte Sichtung vollziehe, für welche die Variation das Material liefere, und in welcher die Vererbung das Mittel für die Erhaltung der Continuität sei. Mit dieser Auffassung vom Wesen der Anpassung sei eine Erklärung für eine Erscheinung gefunden, indem sie als Ergebniss eines Sichtungsprocesses erkannt sei. Die Frage nach der Zweckmässigkeit im Thier- und Pflanzenreiche werde so zu einer Aufgabe der Forschung. Es gelte festzustellen, welche Eigenschaften der Organismen Anpassungen darstellen, d. h. zweckmässig seien. Diese Aufgabe sei noch lange nicht erfüllt. Es sei verfehlt, Eigenschaften, die man gegenwärtig nicht als

Anpassungen zu deuten vermöge, als zwecklos und einer Erklärung auf diesem Wege unzugänglich zu betrachten.

Diese Auffassung Spengel's vom Wesen der Anpassung weicht zwar von der gewöhnlichen Auffassung erheblich ab; aber sie ist im Sinne Darwin's, welcher als die Hauptursache der Umwandlung der Organismen die natürliche Zuchtwahl betrachtete und dem Einflusse der äusseren Umstände und Lebensbedingungen (also der passiven Anpassung) nicht dieses grosse Gewicht beilegte. Aber, fragen wir, wird so wirklich die Anpassung oder Zweckmässigkeit rein natürlich, ohne zwecksetzendes Princip erklärt? Diese Frage geht auf die andere zurück: Sind die bekannten Darwin'schen Factoren imstande, die Entstehung zweckmässiger Organismen rein mechanisch, rein naturwissenschaftlich, rein natürlich ohne jedes Walten eines Entwicklungsprincipes, einer Zielstrebigkeit oder einer Weltintelligenz zu erklären? Es ist die Ueberzeugung jedes tiefer Denkenden, dass die Darwin'sche Hypothese diese Aufgabe nicht löst, dass sie vielmehr im letzten Grunde den Zufall zum Erklärungsprincip macht, d. h. auf jede wissenschaftliche Erklärung verzichtet. Auch Naturforscher könnten allgemein zu dieser Ueberzeugung kommen, wenn sie sich mehr philosophische Bildung aneignen wollten.

Würzburg. **Dr. R. Stölzle.**

Cultur und Schule. Präliminarien zu einem Schulfrieden. Von Dr. Al. Wernicke, Realschuldirector u. Prof. a. d. technischen Hochschule in Braunschweig. Osterwieck i. H., Zickfeldt 1896. 8. XVI,250 S. ℳ 2,40.

Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung in ihrer Stellung zum modernen Humanismus. Vortrag geh. in Leipzig 1898. Von Dr. Al. Wernicke, Berlin, Salle 1898. 4. 18 S.

Aus beiden Schriften lernen wir Wernicke als einen kenntnissreichen Philologen und Historiker und als einen irenisch angelegten Geist, der alles Schöne, Gute, Hohe umfassen möchte, kennen. Er schliesst sein Buch mit der „Selbstkritik":

„Leicht bei einander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stossen sich die Sachen."

Und wir können ihm in dieser Selbstkritik nicht Unrecht geben: er macht es den Gedanken zu leicht, zusammen zu wohnen und übt das Hausrecht nicht energisch genug an solchen, welche in die gute Gesellschaft der übrigen nicht passen; wir finden da neben Aeusserungen im Geiste des echten Idealismus landläufigen Aufklärichter, den man eher in einem liberalen Tageblatt, als in geschichtsphilosophischen Betrachtungen suchen sollte.

Der Vortrag über die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung unternimmt den Nachweis, dass diese mit der humanistischen Bildung vereinbar ist, bringt manches schätzbare Neue bei und gibt auch neugewonnenen Einsichten Raum. Wernicke nennt S. 5 den hl. Thomas von Aquin den „geistesgewaltigen Mann, der mit genialem Blick die Gleichung zwischen Altem und Neuem zu finden wusste, der die Kette der grossen Philosophen von Demokritos und Platon über Aristoteles und Augustinus fortsetzt." — Dass der Gründer der Atomenlehre in diesem Zusammenhange genannt wird, wundert uns nicht, wenn wir erfahren, dass der Vf. jene Kette in — Kant fortgesetzt denkt (S. 12). Eine vortreffliche Bemerkung finden wir gelegentlich der Würdigung der Sprache der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung, welche wesentlich die Sprache der Formel ist: „Hier bleibt die *forma* im guten scholastischen Sinne wirklich das Princip der Dinge — aus der Formel Newton's entwickeln wir die Gesetze Kepler's, in denen der Lauf der Planeten seinen anschaulich-begrifflichen Ausdruck findet. Ist es gelungen, die Fülle der Erscheinungen *uno fasciculo colligare*, so lässt sich diese Fülle auch wieder aus der Formel hervorzaubern. Darum erinnert uns aber eine solche Formel auch an jene ›Regionen, wo die reinen Formen wohnen‹, sowohl in dem, was sie gibt, als in dem, was sie versagt. Ueberall bleibt ja ein Rest, den die Formel nicht fassen kann, und so steht sie zwischen der Sinnenwelt und der Welt der Ideen, von der einen Seite betrachtet ein Naturgesetz, von der anderen Seite betrachtet ›ein Theil der göttlichen Offenbarung.‹" — Wir haben hier nur den letzten Ausdruck zu berichtigen, für den zu setzen ist: „ein unserer Vernunft erkennbarer Ausfluss der göttlichen Weisheit"; sonst können wir unsere volle Zustimmung erklären. Die Formel ist wirklich die Form der Sache oder des Vorganges „im guten scholastischen Sinne", und wenn Descartes und die Physiker nach ihm diese Einsicht gehabt hätten, wären uns unzählige Irrthümer erspart geblieben, die daher rühren, dass eben auch Andere den Atomisten Demokrit, der für diese Form und Formel kein Verständniss hatte, für einen echten Philosophen hielten. Noch grössere Irrthümer hat aber die „den guten scholastischen Sinn" der Form völlig zerstörende Einbildung Kant's eingeschleppt, dass die Form nicht in der Sache, sondern in unserem Kopfe wohne, die Ideen eine Fiction von uns, und Gott ein unbeweisbarer Gedanke sei. Hätte der Vf. seinen lichtvollen Gedanken über Form und Formel zum Fusspunkte des ganzen Vortrages gemacht, so hätte er den Realismus und den Humanismus in der Tiefe erfassen und ihre Vereinbarkeit schlagend aufzeigen können. Freilich wäre er dann in das „deductive System des christlichen Romanismus", wie er S. 5 die klassische Scholastik nennt, tiefer hineingerathen, als es sein Ideal „des nationalen Humanismus" (S. 11 f.) verträgt.

Diesen findet Wernicke in der preussischen Neuordnung vom 1. April 1892 als Grund des gesammten Schulwesens verwendet, worin Religion, Deutsch und Geschichte — das Wort „Deutsch" ist in beiden Schriften stets fett gedruckt — als die ethisch bedeutsamsten Fächer anerkannt werden (S. 11). Wie leicht Vf. mit den grössten historischen Gegensätzen fertig wird, zeigt die dazugefügte Bemerkung:

„Mit der Betonung des Nationalen bleibt unsere Zeit durchaus auf der Linie der geschichtlichen Entwicklung, in welcher die erstarkten Nationen sich aus dem hierarchischen Organismus der *Civitas Dei* lösen, ohne dabei deren religiöses Vermächtniss und überhaupt deren gesammte Arbeit für eine höhere Cultur gering zu achten."

Wir meinen, dass die Betonung des Nationalen in hartem Kampfe mit dem Kosmopolitismus der Aufklärung und der Revolution errungen werden musste, wobei das Heimweh nach der *Civitas Dei* bedeutsam mitgewirkt hat, in der das Nationale sehr gut aufgehoben war; „Herauslösen aus dem hierarchischen Organismus" ist ein seltsamer Ausdruck für die Stürme der Glaubensneuerung, welche die Deutschen in zwei Lager gespalten, und die erst nach drei Jahrhunderten sich soweit gelegt haben, dass man von einem religiösen Vermächtniss der Kirche sprechen konnte, fast gleichzeitig mit dem Verschwinden seiner Reste im protestantischen Lager.

Dass es mit dem zarten „Herauslösen" nicht gethan war, räumt Vf. da ein, wo er sein Idol, den modernen Staat, das Complement der fettgedruckten Nationalität, einführt. Wie er sich dessen Genesis denkt, ersehen wir aus „Cultur und Schule" S. 13, wo er von unseren Ahnen spricht, „deren herbe Eigenart mit christlicher Liebe verschmelzen musste, um dem romanischen, staatverschlingenden Kirchenthume gegenüber den modernen Staat zu schaffen, als Hort des religiösen Lebens und als Mittelpunkt des irdischen Ringens." Wir vermeinten immer, an dem modernen Staate hätten Ludwig XIV., Friedrich II., die Revolution und Napoleon gearbeitet, nachdem Hobbes' alles verschlingender Leviathan präludirt hatte; jetzt erfahren wir, dass alle diese Männer nur Werkzeuge herber deutscher Eigenart und — christlicher Liebe waren, welch' letzterer als Schutzwehr gegen die Kirche eine ihr jedenfalls neue Function zuertheilt wird.

Wer den modernen Staat zum Hort des religiösen Lebens macht, wird auch unschwer im modernen Kriticismus die tiefste Religionsphilosophie finden. Wir lesen in „Cultur und Schule" (S. 118):

„Bei Kant findet der Gegensatz (von Nothwendigkeit und Freiheit) seinen Ausgleich in der Idee einer absoluten Spontaneität, für welche Anschauen und Denken »eins« sind: Gott wird als intelligente Weltursache und als Zweck aller Zwecke das A und Ω des Kantischen Systems."

Wenn Vf. in einer Anmerkung (S. 128[1]) sagt: „Ein Beispiel für die gänzliche Unfähigkeit, Kant gerecht zu werden, bietet Willmann's Geschichte des Idealismus", so räumt Rec. sehr gern seine Unfähigkeit ein, aus Kant's Werken jenes A und Ω herauszulesen.

Mit derselben Begeisterung, wie für den Staatsleviathan und die Vernunftkritik tritt nun Wernicke auch für die mechanische Naturklärung ein. Er tadelt die Aristoteliker, dass sie bei ihren Analysen immer noch ein Ganzes bestehen liessen: Durch Galilei und seine Nachfolger sei erst die bewegende Kraft ausserhalb der Körper und ihrer Atome erkannt und „die Paar-Wirkung an die Stelle der selbständigen Thätigkeit des Einzelnen" gesetzt werden. (S. 118 f.) Damit wird ja nun gerade die Beseitigung des Formbegriffs gefeiert, über den wir vorher so viel Lobendes gehört haben; die entformten Dinge werden eben zu Atomenhaufen ohne Halt und Selbst. Uebrigens ist den Aristotelikern die von aussen kommende Bewegung durchaus geläufig, nur hat sie bei ihnen in den Dingen etwas auszurichten, nämlich ihre Potenzen zu actuiren, während sie bei der mechanischen Welterklärung blind die blinden Corpuskeln zurechtstossen soll.

Dass die mechanische Ansicht mit ihrer Erklärung des Werdens durch ausschliesslich äussere Ursachen den Gegensatz zur genetischen bildet, sagt sich der Vf. nicht, sondern bekennt sich enthusiastisch auch zu letzterer. Er nennt seinen eigenen Standpunkt genetischen Kriticismus (S. XII.), womit auch dem hochverehrten Kant sein Theil gegeben wird. Genetische und kritische Ansicht bilden aber leider wieder Gegensätze; jene ist synthetisch, diese ist analytisch; wer eine Genesis verfolgt, geht einem aus seiner Anlage sich entfaltenden Dinge nach, und hebt mit dem *prius naturâ* an, wer kritisch verfährt, zerlegt und beurtheilt Ansichten über ein Ding, geht also von dem *prius quoad nos* aus. Die Grundstimmung ist bei beiden Verfahrungsweisen sehr verschieden, und durch Verkettung der beiden Worte wird nur Unklarheit eingeschleppt.

Geduldige Ideale gehen viel in einen Kopf, möchten wir, ein bekanntes Sprichwort variirend, angesichts der Wernicke'schen Confessionen — so heissen sie wohl besser als: Erörterungen — sagen. Mit einer Irenik dieser Art ist aber unserer Zeit nicht gedient, wo es gilt, widerstandsfähige, klarbestimmte, hartgeschmiedete Ideale als Schild und Schirm dem alles Höhere leugnenden Zeitgeist entgegenzustrecken. Vor allem bedarf es der Ausmerzung aller schiefen und halben Bestimmungen, welche den von der Mauer herab bekämpften Feind durch eine Hinterpforte in die Burg einlassen; es bedarf der unnachsichtigen Beseitigung des Unechten, Trügerischen, mag es sich auch mit Schlagworten verbrämen, welche die Masse der Halbdenkenden bewundert und nachspricht. Rudolf Eucken spricht ein treffendes Wort der Warnung aus, wenn er sagt:

„Der Pseudoidealismus gibt uns den Schein, viel zu besitzen, wo wir bettelarm sind, er wirkt wie Opium zur geistigen Einschläferung und Erschlaffung der Zeit; es fehlt eine geistige Substanz und damit auch der Sinn für das Substantielle, die Fähigkeit, Echtes von blos Scheinendem zu unterscheiden." (Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. Aufl. 1893. S. 315.)

Prag. **Dr. O. Willmann.**

Die Philosophie und der Zweck des Lebens. Von Rud. Lotz. Athen. 1898. In Commission bei Barth & v. Hirst. 8°. 73 S. ℳ. 1,60.

„Nach dem vorurtheilsfreien philosophischen Denken, wie nach dem primitiven gesunden Menschenverstand ist der Zweck alles Daseins allein in der Befriedigung des jedem lebenden Wesen innewohnenden Glückseligkeitstriebes, und zwar in der vollständigsten Befriedigung desselben zu suchen." (S. 6.)

Diesem Glückseligkeitstrieb entspringen und entsprechen die verschiedenen Willensregungen, welche sich auf vier Hauptklassen vertheilen: auf den groben (thierischen) Egoismus, der blos den Augenblick geniesst; auf den selbstbeherrschenden Egoismus, der im Interesse einer um so vollständigeren Befriedigung in der Zukunft auf die unmittelbare „freiwillig" verzichtet; auf den sittlichen Willenstrieb, der sich als selbstloses Wohlwollen gegen unsere Mitmenschen und Mitwesen charakterisirt und von einer Wiedervergeltung in der Zukunft absieht (Vgl. S. 21.); auf den ästhetischen Willenstrieb, der in der Freude am ewig Wahren und Schönen besteht und gleich dem sittlichen Triebe als ein unpersönlicher Seelentrieb sich darstellt. (S. 8-9.)

„Die verworrenen und oft ganz absurden Ansichten, welche über die Natur der menschlichen Seele, sowie über die in ihr wirkenden Kräfte, namentlich aber über ein sogen. Vermögen des freien Willens, heute noch selbst bei den gebildeten Klassen vorherrschen" (S. 14, vgl. S. 61 f.), bestimmen „die Aufgabe dieser Schrift dahin, zu beweisen, dass alles wahrhafte und gesunde Tugendstreben nichts Anderes als die Aeusserung eines natürlichen Glückseligkeitstriebes ist", die wahre Tugend aber „an und für sich den Sinnengenuss" keineswegs perhorrescirt. (S. 15, vgl. S. 31 u. 63.)

„Die Seele, die an sich reine geistige Potenz ist, ist in allen Menschen und Wesen eine und dieselbe Naturpotenz. Dem Zusammenfliessen aller in den lebendigen Wesen vorhandenen Seelen zu einer einzigen gleichartigen »Weltseele« setzt jedoch das »Gebundensein« derselben an die Leiber der einzelnen Wesen unüberwindliche Schranken entgegen." (S. 16.)

Da „die Seele nicht dauert und besteht" (Vgl. S. 31: Wahnglauben an ein vergeltendes Jenseits.), sondern „das Product eines continuirlichen Bildungs- und Rückbildungsprocesses" ist (Vgl. S. 22.), wird sie, wenngleich „an und für

sich universell und unpersönlich" durch ihr Gebundensein an den Leib „individuell und persönlich" (S. 16.) „Erst in den höheren Stufen des Menschendaseins findet Selbsterkenntniss und dadurch theilweise auch Befreiung der Seele aus dem Zwangsjoche des Leibes statt, wodurch der Mensch in den Zustand des »Vernünftig- und Sittlich-Werdens« eintritt" und so zum Triebe „einer reinen, unpersönlichen, interesselosen und selbstlosen Nächstenliebe" u. s. f., und damit zur Tugend und Sittlichkeit kommt. (S. 17.)

„Unter Tugend nämlich ist ... der Inbegriff aller jener Eigenschaften des Menschen zu verstehen, welche die Gewähr für die Verwirklichung der Ziele des sittlichen Willens, d. i. für Befriedigung unserer unpersönlichen Glückseligkeitstriebe, bieten" (S. 18.) Alle sittlichen Gesinnungen wurzeln eben wesentlich im Mitgefühle selbstloser Art. (S. 22, vgl. S. 35.)

Erkenntniss und Vernünftigkeit sind lehrbar, ebenso Tugend und Sittlichkeit. (S. 56 ff.) Dementsprechend ist „der grosse und erhabene", ja „der einzige Zweck des Daseins": die Glückseligkeit „zu erzielen durch eine richtige, rationelle Erziehung, die sich einerseits eine harmonische Ausbildung der Menschennatur, anderseits die Erziehung zum philosophischen Denken und durch dieses zum sittlichen Empfinden und Handeln, also zur Tugend zur Aufgabe gesetzt hat" (S. 40.)

Bei dieser Erziehung zur Sittlichkeit wird nichts Fremdes der Menschennatur „aufoculirt", es handelt sich blos „um die Aufschliessung oder Freimachung eines in der Seele bereits vorhandenen Triebes, und zwar durch Erschliessung einer neuen Erkenntniss oder Erweiterung einer vorhandenen. Dieser Trieb ist der Glückseligkeitstrieb, und diese Erkenntniss ist einfach das Selbstbewusstsein des reinen Geistes in seiner Eigenschaft als Weltseele, also jene unpersönliche Seite unserer Natur, für welche die durch die Individuation gegebene Trennung der einzelnen Wesen nicht besteht" (S. 62.)

„Hierzu sind naturgemässer Weise folgende Mittel in Anwendung zu bringen:

1. Eine liebevolle, aber in physischer und moralischer Hinsicht abhärtende Erziehung, jedoch mit systematischer Vorgangsweise von leichteren zu allmählich immer schwieriger werdenden Aufgaben;

2. Die Pflege von Thätigkeiten und Beschäftigungen, die nicht den Interessen der Person gelten, also eine vorherrschende Befassung mit Kunst, Wissenschaft und Philosophie;

3. Directe Anregungen des Mitgefühles und des Pflichtgefühles durch eine gute, ausgewählte Lectüre, sowie durch Besuch entsprechender Theater-Vorstellungen etc.;

4. Die specielle Pflege jener Zweige der philosophischen Bildung und Erkenntniss, welche die Grundlagen einer gesunden idealistischen Weltanschauung bilden" (S. 63.)

„Wenn man aber die Philosophie anklagt und sie für die Misbräuche, welche so oft mit ihr getrieben werden, verantwortlich machen will, so geschieht das mit Unrecht"; durch die „idealistische Philosophie" (im Sinne des Vf.'s) haben wir es ja „in der Hand, vernünftige und sittliche Menschen heranzubilden, Menschen mit der reichlichsten Fähigkeit, selbst das Leben zu geniessen, sowie dasselbe auch ihren Mitmenschen zu erleichtern und zu verschönern" (S. 73.)

Schade, dass der Verfasser dieses symptomatischen Schriftchens nicht spätestens zu Perikles' Zeiten auftreten und dessen Berather bilden konnte! Die Welt- und Culturgeschichte hätte wohl einen etwas anderen Verlauf genommen?

Stift Metten (Bayern). **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

Der Pessimismus in der griechischen Lyrik. Ein Vortrag von Dr. A. Baumstark, Privatdocent an der Univers. Heidelberg. Heidelberg, Winter. 1898.

Es ist ein düsteres Bild, welches uns der Vf., der die griechischen Dichter nicht wie manche seiner Fachgenossen lediglich als philologisches Material gebraucht, sondern den Geist der Dichter erforscht, von den Lyrikern des „heiteren" Hellas entwirft. Ganz selbstverständlich: ohne Gott und Jenseits ist, wie jetzt so damals, auch bei der höchsten Blüthe der Cultur, der Pessimismus unvermeidlich.

Simonides ist der erste, der „mit Bewusstsein seine pessimistische Weisheit in schroffen Gegensatz stellt zu dem andersgearteten Empfinden einer früheren Zeit"; bei ihm „kündet sich schon deutlich die Umwerthung aller Werthe an, die zu unternehmen die Sophistik im Begriffe ist." „Mühe über Mühe, Gefahr, fruchtloser Kummer — das war ihr Leben schon zur Zeit der Heroen und ist es noch, und immer endet es schliesslich wie ein zweckloses Possenspiel in einem grässlichen Strudel, der gleichmässig alles verschlingt, den Guten wie den Bösen, den Reichthum wie die hohe Tugend in unentrinnbarem Tode, dem wir uns alle schulden."

Der Neffe des Simonides, Bacchylides, der als Modedichter den reinen Niederschlag der Tagesmeinung und Tagesstimmung der gebildeten Welt zum Ausdruck bringt, singt: „Für die Sterblichen wäre nicht geboren zu sein das Beste, nie das Licht der Sonne gesehen zu haben." „Es ist mit geringfügiger Variation ein uns bekanntes Wort, aber das so oft wiederkehrende ist wirksamer, herzbewegender wohl nie in der Litteratur verwendet worden."

Selbst über den Dichtungen der als poetische Repräsentanten heiteren Lebensgenusses hochgefeierten Sappho und Anakreon lagert pessimistische Schwermuth.

Nur Pindar hat durch den Glauben an einen höheren mächtigen Willen die Verzweiflung des Pessimismus überwunden. Freilich ist auch er Pessimist: *ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι.* Es sind aber die Unsterblichen, welche dieses Loos den armen Menschen beschieden haben. Darum kann er dem Tode mit

religiöser Resignation entgegensehen. Er betet: „Vater Kronion, lass mich sterben!“ Die Religion ist es bei ihm allein, welche in das Dunkel des irdischen Daseins einen Hoffnungsstrahl sendet: *Χρὴ δ' ἀγαθὰν ἐλπίδ' ἀνδρὶ μέλειν.*[1])

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Athmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. Von Dr. C. M. Giessler. Leipzig, Pfeffer. 1898. VI,32 S.

Der Verfasser, dessen philosophische Anschauungen und Begriffe der Wundt'schen Schule angehören, will untersuchen, welche besonderen Erscheinungen der gewöhnliche Athemtypus in den Fällen der Aufmerksamkeit und Apperception zeigt.

Im Unterschied von Alfr. Lehmann, der dasselbe Problem mit Rücksicht auf die einfachen Empfindungen experimentell untersucht hat (Vgl. „Philos. Studien“ von Wundt. IX. S. 66 ff.), will Giessler die Athmungserscheinungen besonders mit Beziehung auf die Entwicklung und Verbindung der Empfindungen zu Vorstellungscomplexen prüfen.

Die Resultate seiner Selbstbeobachtung, die Giessler durch 8 Versuchspersonen nachcontroliren liess, sind folgende:

„1. Auf der Schwelle der Aufmerksamkeit findet eine Hemmung der Athemthätigkeit statt;

„2. Die einheitliche Aufmerksamkeit ist mit einer Vertiefung und Verlangsamung der Athmung, die getheilte Aufmerksamkeit dagegen mit einer Verflachung und Beschleunigung derselben verbunden;

„3. Die Einathmung bewirkt vorherrschend eine Klarheitszunahme, die Ausathmung vorherrschend eine Deutlichkeitszunahme der zu appercipirenden Vorstellung.“ (S. 20.)

Schliesslich bemüht sich der Vf., die erwähnten Erscheinungen philosophisch zu deuten.

Die Schwäche der Arbeit liegt darin, dass wir über den Inhalt und die Art der Selbstbeobachtungen nichts Näheres erfahren, und dann darin, dass der Vf. nicht dem Vorgange Lehmann's gefolgt ist, durch Anwendung psychometrischer Apparate exactere Resultate zu erhalten. Die beiden ersten Punkte seiner Ergebnisse enthalten so nichts Neues, und der dritte erscheint uns zweifelhaft.

Bonn. **Dr. J. Geyser.**

---

[1]) *Isthm.* VIII, 16.

Die Metaphysik als Wissenschaft. Nachweis ihrer Existenzberechtigung und Apologie einer übersinnlichen Weltanschauung von Dr. Matthias Kappes, a. o. Prof. an der Akademie zu Münster. Münster, Verlag von Aschendorff. 1898. 8°. 60 S. *M.* 1,50.

Wir haben diese Schrift mit aufrichtiger Genugthuung gelesen. Sie könnte den Titel: „Prolegomena zur Metaphysik" führen, enthält indessen keine eigentlich gelehrten Erörterungen, sondern redet nur in vornehm populärer Weise unter Anführung vieler Citate, auch aus Dichtern, den metaphysischen Problemen das Wort. Die Metaphysik, so führt sie aus, ist nach Aristoteles die Wissenschaft von den letzten Gründen des Seienden, und darum geht sie über den Bereich des Sinnenfälligen und Erfahrungsmässigen hinaus. Aber gerade dieser Anspruch auf einen transscendentalen Inhalt, den sie erhebt, hat ihr von vielen Seiten das Verwerfungsurtheil zugezogen. Man will gegenwärtig vielfach keine andere Erkenntniss, wenigstens keine sichere, als die des sinnlich Greifbaren gelten lassen. Die intelligible Welt soll eine Welt der Dichtung sein. Indem man aus der Schrift die verschiedenen Richtungen, in welche die der Metaphysik feindliche Gegenwart auseinandergeht, kennen lernt, staunt man über das Bild der Zerfahrenheit der Geister und fühlt sich durch die weit und breit herrschende Verzweiflung an aller höheren Erkenntniss wahrhaft tragisch berührt. Ihr gegenüber beweist der Vf. das Recht der Metaphysik zuerst im allgemeinen, und zwar einmal aus der Natur des Menschen, zu der nach Aristoteles der Wissenstrieb gehört, der nicht eitel sein kann, sodann aus den Voraussetzungen der Wissenschaften und den Bedürfnissen des Lebens. Nach diesem zeigt er insbesondere, dass der Metaphysik der Rang einer wahren und eigentlichen Wissenschaft zukommt, insofern sie nicht blose Wahrscheinlichkeit bietet, sondern Gewissheit erzeugt. Wir unterschreiben ohne Vorbehalt die Behauptung des Vf.'s, dass „ohne den ernsten Glauben an die Wirklichkeit seiner Gegenstände kein praktischer Idealismus möglich ist, und dieser sicherlich in zwei oder drei Menschenaltern durch die Erkenntniss des dabei unterlaufenden Selbstbetruges in dem Sumpfe des Materialismus und Nihilismus enden würde" (S. 44.) Nur was der verehrte Autor über die wissenschaftlichen Beweise für das Dasein Gottes als unerlässliche Voraussetzung einer vernünftigen Glaubensgewissheit sagt (S. 45), scheint uns anfechtbar zu sein. Die sichere Erkenntniss vom Dasein Gottes ist freilich der Anfang aller Religion, aber diese Erkenntniss wird nicht allein und nicht vorwiegend durch metaphysische Beweise gewonnen. Wir haben zu dem Ende vor allem die positive Offenbarung, die für jeden als göttliche Selbstbezeugung erkennbar ist. Sehr gut wird nach der Gewissheit der philosophischen Erkenntniss die Methode erörtert,

deren sich die Philosophie zu bedienen hat: sie muss in der Verbindung von Analyse und Synthese bestehen. Die Forschung hat von der sinnlichen Erfahrung auszugehen und von da auf dem Wege des vernünftigen Denkens zu der übersinnlichen Wahrheit, dem eigentlichen Inhalte der metaphysischen Erkenntniss, fortzuschreiten. Erfahrung ohne Vernunft ist blind; Vernunft ohne Erfahrung ist leer. In der richtigen wissenschaftlichen Methode ist Aristoteles der unübertroffene Meister. „Nicht ohne Erfahrung, aber auch nicht alles allein aus Erfahrung — diese Maxime hat er in seinem ganzen Philosophiren nie ausser acht gelassen. Analyse und Synthese vereinigt er in schönster Harmonie, und seine erkenntnisstheoretischen Grundsätze leisten vollauf das, was man als Fundament einer wissenschaftlichen Metaphysik hinzustellen hat:" (S. 55.) Auf Aristoteles muss darum in den philosophischen Bestrebungen zurückgegangen werden.

Zum Beschlusse der Schrift wird noch kurz darruf hingewiesen, dass die Philosophie im Sinne der vernünftigen Ueberzeugung vom Dasein einer übersinnlichen Welt die sicherste Basis eines geordneten individuellen und socialen Lebens ist.

Das frisch und ansprechend geschriebene Werkchen macht seinem Verfasser alle Ehre. Möge es die verdiente Beachtung finden und der Sache der Philosophie, besonders dem Studium des Aristoteles, eine wirksame Förderung verschaffen.

Satzvey. **Dr. E. Rolfes.**

Kant und Helmholtz. Populärwissenschaftliche Studie von Dr. phil. L. Goldschmidt. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1898.

Kant und Helmholtz werden in dieser Schrift hauptsächlich inbezug auf die Raumfrage und die Bedeutung der geometrischen Axiome mit einander verglichen, und gezeigt, dass zwischen den Anschauungen beider Philosophen directer Gegensatz besteht, und also Helmholtz sich nicht auf Kant berufen kann. Helmholtz nimmt mit Riemann einen n-dimensionalen Raum an, weshalb unser empirischer Raum nur die Grundlage zu empirisch giltigen Sätzen in der Geometrie bieten kann: die Euklidische Geometrie ist nur ein unserer Beobachtung zugänglicher Specialfall einer absoluten Geometrie. In letzterer können Sätze, welche in der empirischen Geometrie wahr sind, falsch sein und umgekehrt.

Die Ausführungen des Vf.'s gegen Helmholtz-Riemann sind zum theil sehr zutreffend, wenn man auch von dem Kant'schen Standpunkte der angeborenen Raumform absieht.

„Die »begrifflichen Bildungen«, den Raumbegriff Riemann's mit seinem empirischen Hintergrunde hätte Kant angefochten, weil es blos eine Erfahrung und also auch nur einen Raum geben kann.... Wer kann eine

Möglichkeit verschiedener Formen der Anschauung mit anderen Analogien, als sie aus diesem Raume stammen, plausibel machen? Das Krümmungsmaas fordert das Gleichniss der Flächen, und wenn es als Gleichniss logisch einwandfrei sein soll, die vierte Dimension, in der unser Raum selbst die unserer Fläche analoge Bedeutung hat. Unser Körper soll uns nach Helmholtz daran hindern, die vierte Dimension vorzustellen. Aber sind nicht alle Erdichtungen, die hier ihren logischen Zauber geltend machen....?" „Analytische Formeln, für sich betrachtet, können als Ordnungssysteme gelten, sie sind nothwendige und allgemeine Formen für das, was in ihnen Ordnung finden kann, und haben sofern kein Gleichniss nöthig. Aber Naturgedachtes — man verzeihe das Wort — kann theoretische Kenntnisse nicht vermehren, weil es keinen Gegenstand und auch keinen Inhalt für diese, wenn auch noch so einladenden Formen geben kann."

„Wenn der Raum — auch Helmholtz meint das — Form der Anschauung ist, so kann es Räumliches nur in ihm geben. Wir haben nur unseren Raum, wie wir unsere Welt haben.... Andere Möglichkeiten hausen in unseren Gedanken und sind theoretisch leer, wenn auch der Zauberstab des Dichters unser Gemüth berührt, sofern er Göttern und Schatten menschliche Gefühle verleiht und im Himmel und Hades eine andere Welt als Hintergrund erdichtet."

Insofern die Widerlegung der Helmholtz'schen Raumauffassung auf Kant gegründet wird, ist dieselbe jedenfalls anfechtbar. B. Erdmann hat in seiner Monographie über die geometrischen Axiome sich den Weg zur rein empirischen Fassung der geometrischen Axiome und zum erweiterten Raumbegriff durch Widerlegung Kant's zu bahnen gesucht. Aber das ist aus doppeltem Grunde kein stichhaltiger Beweis. Erstens können die Kantianer, wenn sie zugleich Entwicklungstheoretiker sind, sagen — und sagen es —, dass unsere geistige Organisation mit ihrer dreidimensionalen Raumanschauung nur ein unvollkommenes Entwicklungsstadium darstellt; dereinst wird unsere Anschauung auch einem n-dimensionalen Raume gewachsen sein. Zweitens, und das ist die Hauptsache: Den geometrischen Axiomen der Euklidischen Geometrie kann ihre Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht aus den aprioristischen Formen Kant's stammen. Dieselben haben vielmehr ihre absolute Gültigkeit in dem Wesen des Raumes und der räumlichen Gebilde, in welchem unsere Vernunft klar und deutlich die wesentlichen Beziehungen entweder unmittelbar schaut oder durch Schlussfolgerungen darthut.

Man vergleiche hierüber die Schrift von Schwertschlager, welche denselben Titel wie die vorliegende führt, und unsere Monographie: Die neue Raumtheorie (Mainz 1882). Auch in der Metaphysik und der Erkenntnisstheorie haben wir ausführlicher über diesen Gegenstand gehandelt.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1898.

18. Bd. 5. u. 6. Heft. C. Stumpf u. M. Meyer, Maasbestimmungen über die Reinheit consonanter Intervalle. S. 321. Nur für die Reinheit der Quinte scheint grössere Empfindlichkeit zu bestehen; unter den anderen consonanten Intervallen scheint kein Unterschied vorhanden zu sein. Es ist nur ein „allgemein angenommenes Dogma, dass die Empfindlichkeit für Verstimmungen mit dem Consonanzgrade des Intervalles abnehme." — **Th. Lipps, Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen. S. 405.** Gegen die Kritik Heymann's (in derselben Zeitschr. XVII. S. 383) an der Aesthetik von Lipps. Der specifische Grund des specifischen ästhetischen Wohlgefallens, besteht nach Lipps „in der ästhetischen Sympathie, d. h. in einem in der ästhetischen Anschauung sich vollziehenden Miterleben einer im Objecte dieser Anschauung vorgestellten Art der ›Lebendigkeit‹. Und ich sage bestimmter, der ästhetische Genuss sei das beglückende Gefühl solcher Sympathie."

19. Bd. 1. Heft. Th. Lipps, Tonverwandtschaft und Tonverschmelzung. S. 1. Auseinandersetzung mit Stumpf, dem Verschmelzung zweier Töne als deren Consonanz gilt. Dagegen bemerkt L.: In der Beurtheilung der Verschmelzung, d. h. der Annäherung an die Einheit der Töne gibt es, zumal bei Unmusikalischen, grosse Verschiedenheit, und doch ist die Consonanz dieselbe. Es besteht auch Consonanz zwischen successiven Tönen. Ein sehr dissonanter Klang hat eine starke Verschmelzung der schwächeren Obertöne mit dem Grundton. — **W. v. Zehender, Die unbeweisbaren Axiome. S. 41.** „Die Apodikticität dieser Sätze stützt sich einzig und allein auf das nie vorgekommene Anderssein." Sie entwickeln sich beim Menschen nach und nach durch Vernunft und Erfahrung. — **Anna Pötsch, Ueber Farbenvorstellungen Blinder. S. 47.** Auf eigene und Erfahrung vieler Blinden gestützt,

gibt diese seit dem 3. Lebensjahre Erblindete folgende Darstellung von ihren (Surrogat-) Farbenvorstellungen. „1. Der Späterblindete knüpft mit seinen Farbenvorstellungen an die Wirklichkeit an, er reproducirt die Farben als Erinnerungsbilder und bewahrt besonders treu die ihnen parallel gehenden Gefühle der Lust und Unlust. Weil dieselben ähnlich auch durch andere Bewusstseinsinhalte in ihm erzeugt werden, fühlt er sich unwillkürlich veranlasst, diesen Bewusstseinsinhalten ebenfalls die jenen Gefühlen analogen Farben beizulegen (abstracte Farbenvorstellung). . . . 2. Der Früherblindete oder Blindgeborene besitzt keine bewussten Farbenerinnerungen. . . . Er schafft sich Farbensurrogate im Anschluss an die Symbolik der Sprache, an die Beschreibung Sehender und an individuelle Erlebnisse. 3. Die Farbenvorstellungen der Blindenwelt beruhen demnach auf Association, theils auf directen oder zeitlichen und räumlichen, theils auf indirecten oder Gefühlsassociationen. 4. An diesen Associationen betheiligen sich die gesunden Sinne der Blinden in verschiedenem Grade, am stärksten tritt der Gehörssinn hervor. . . . An zweiter Stelle folgt der Tastsinn (Druckempfindungen)." Auch an Geruch und selbst Geschmack associirt sich bisweilen eine Farbenvorstellung. Speciell berichtet die Vf. von sich: „So charakterisirt sich mir z. B. die Farbe Weiss in kalten, abweisenden, vorzugsweise in der Klangfarbe frostiger Menschenstimmen anzutreffenden Tönen, zugleich bin ich geneigt, überall da weisse oder zum mindesten lichte Färbung zu vermuthen, wo sich mir kalte oder glatte Tastempfindungen aufzwingen: also besonders bei Kattun-Leinenstoffen und gewissen Papierarten. Ebenso verbinde ich mit Gelb eine unangenehm grelle Gehörs-, als auch eine ebensolche Tastempfindung. . . . Weil einem gewissen Blau mehrmals eine gewisse weiche Tastempfindung entsprach — zum erstenmale entsinne ich mich dessen bei einem Puppenkleide — ist sie mir zum Typus dieser Farbe geworden." — **J. v. Kries, Ueber die anormalen trichrometischen Farbensysteme. S. 63.** Der anormale Trichromat unterscheidet sich von dem normalen nicht durch eine ungewöhnlich starke und zugleich ausgedehnte Pigmentirung der Macula, sondern durch die Beschaffenheit der optischen Substanzen selbst.

2. u. 3. Heft. St. Witasek, Ueber die Natur der geometrisch-optischen Täuschungen. S. 81. Es stehen sich hauptsächlich die psychologische und physiologische Erklärung schroff entgegen. Eine Kritik der beiden Erklärungen sowie Versuche an der Zöllner'schen Figur lassen den Vf. die letztere bevorzugen. „Die Zöllner'sche und die mit ihr verwandten geometrisch-optischen Täuschungen sind nicht Urtheils-, sondern Empfindungstäuschungen." Weil aber gerade diese Täuschungen die wichtigsten sind, dürfte das Resultat auch verallgemeinert werden. Die Täuschungen halten sich auch trotz allem besseren Wissen; ihre Grösse lässt sich ja messen. Das Bewusstsein zeigt uns die Täuschung klar als eine Wahrnehmung, nicht als Phantasievorstellung. Die räum-

lichen Täuschungen haben grosse Analogie mit dem Farbencontrast, welche Hering physiologisch erklärt hat. „Vielleicht findet sich einmal auch der Gedanke, der es gestattet, beide Arten von Gesichtstäuschungen unter einer Formel zu erfassen!“ — **J. v. Kries, Kritische Bemerkungen zur Farbentheorie. S. 175.** Vertheidigung der Stäbchentheorie gegen Hering und seine Schule. „Den Satz von der Constanz der optischen Valenzen hat dieselbe übrigens fallen lassen!“ — **W. v. Zehender, Vernunft, Verstand und Wille. S. 192.** Die Vernunft vernimmt das von den Sinnen gelieferte. Der Verstand bearbeitet durch begriffliches Denken das Material. Dann tritt „das Princip der vollen physischen Bewegungsfreiheit — als Wille — in seine eigenartige und eminent einflussreiche Stellung mit hinzu. Verstand und Vernunft sind Stubengelehrten vergleichbar, die am grünen Tische sitzen!“ Es muss das Handeln, der Wille hinzukommen.

4. Heft. K. B. R. Aars, Ueber die Beziehungen zwischen apriorischem Causalgesetz und der Thatsache der Reizhöhe. S. 241. „Das Causalgesetz ist in keinem andern Sinn apriorisch, als wie das Empfindungsmaximum den Reizhöhen gegenüber apriorisch ist!“ „Die Giltigkeit und Nothwendigkeit des Causalgesetzes ist nur ein Einzelfall der Regel der seelischen Maxima!“ „Die menschliche Gewissheit ist eine absolute Gewissheit, sobald sie eine maximale geworden ist!“ Ueber ein gewisses Maximum der Reizstärke hinaus findet keine Verstärkung der Empfindung statt, auch die Uebung erreicht leicht ein Maximum, über das hinaus eine Verstärkung der Festigkeit nicht möglich ist. Das muss auch auf die Erwartungsassociationen, die in dem Causalgesetz ihren Ausdruck finden, übertragen werden können. Die Wiederholung eines physischen Nexus erzeugt unter Umständen eine Erwartungsassociation von so grosser Festigkeit, dass keine weitere Wiederholung die Festigkeit zu steigern vermag!“ „Die Nothwendigkeit des Causalgesetzes rührt also daher, dass die menschliche Gewissheit gar leicht ihr Maximum erreicht!“ „Von diesem philosophischen Standpunkte kann freilich die Möglichkeit nicht geleugnet werden, dass Ursachloses in der Welt geschehe!“ „Die absolute Möglichkeit des Ursachlosen leugnen kann aber nur ein unendlicher Geist, der die unendliche Zahl der Fälle von jedem beliebigen Maximum zu unterscheiden vermag!“ — **G. J. Schoute, Wahrnehmungen mit einem einzelnen Zapfen der Netzhaut. S. 251.** Wir können zwei Gegenstände so weit von den Augen entfernen, dass das Bild eines jeden nur einen Zapfen der Netzhaut einnimmt und doch noch ihren Grössenunterschied erkennen. Wie ist dies möglich, wenn die Zahl der gereizten Zapfen uns die Grösse vermittelt? Nach Volkmann kommt dies von den Zerstreuungskreisen: mit dem gereizten Zapfen werden auch die benachbarten erregt. Vf. fand aber, dass ein Netzhautbild „sammt dem wahrnehmbaren Theil der Zerstreuungskreise höchstens so gross

sein konnte als ein Zapfendurchschnitt." Also ist die Erklärung von Volkmann unrichtig. Bei sekr kleinen Bildern dient nicht die Ausdehnung derselben, sondern ihre Beleuchtung zur Beurtheilung ihrer Grösse. — **O. Polimants, Ueber die sogenannte Flimmer-Photometrie. S. 263.**

2] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1898.

14. Bd., 4. Heft. E. Mosch, Zur Methode der richtigen und falschen Fälle im Gebiete der Schallempfindungen. S. 491. Die mathematische Seite der Methode wird besonders erörtert. Das Gauss'sche Fehlergesetz erweist sich auf psychologischem Gebiete nicht ausreichend, es muss die complicirtere Formel von Bruns[1]) zu grunde gelegt werden. In psychologischer Beziehung ergab sich, „dass das Unsicherheitsmaas *U* wohl kaum mit der Unterschiedsempfindlichkeit etwas zu thun hat, vielmehr eher mit anderen psychologischen Factoren in Zusammenhang steht." — **R. Seyfert, Ueber die Auffassung einfachster Raumformen. S. 550.** „1. Das Ausschlaggebende für die Exactheit der Auffassung einfachster Formen ist nicht das Netzhautbild, sondern die Augenbewegungsempfindung. 2. Die exacteste Auffassung solcher Formen erfolgt so, dass das Auge die Figur im Ganzen vor sich sieht und sich auf den Umrisslinien hinbewegt. Dieser Perceptionsart am nächsten kommt diejenige, bei der die blosen Augenbewegungen ohne Gesichtseindruck vorhanden ist. . . ." Dies wird bewiesen durch den „reinen Augenbewegungsversuch, bei dem ein Netzhautbild der Umrisslinien objectiv nicht gegeben ist, sondern das fixirende Auge einem bewegten Punkte im indifferenten Raum folgen soll." „3. Die Auffassung mit fixirtem Auge ist sehr schwierig und gelingt nur geübten Personen. . . . Bei ungeübten Personen folgt das Auge unwillkürlich den Umrisslinien. 4. Simultane Bewegungen der Hand und des Armes vermindern in der Regel die Genauigkeit der Auffassung. . . . 5. Die ungenaueste, aber immerhin auch den Sehenden mögliche Auffassung ist die auf Grund der blosen Hand- und Armbewegung erfolgende." — **F. Kiesow, Zur Psychophysiologie der Mundhöhle. S. 567.** Vf. fand eine Stelle der Wangenschleimhaut gegen Schmerz ganz unempfindlich. v. Frey bestätigte dies und fand selbst Unempfindlichkeit bei tetanischer Reizung durch den elektrischen Strom. Neuere genauere Versuche des Vf's zeigen nun, dass die Tastempfindlichkeit jener Stelle nicht alterirt ist. Auch in „thermischer Beziehung unterscheidet sich unsere Stelle nicht merklich von der übrigen eigentlichen Wangenschleimhaut"; viel bestimmter als die Warmempfindung ist die Kaltempfindung, und auch der Kälteschmerz fehlt nicht. Bei

[1]) Ueber die Ausgleichung statistischer Zählungen in der Psychophysik. Philos. Studien. IX. S. 1.

höheren Wärmegraden (bis 60°) trat die paradoxe Kälteempfindung auf. Vf. schliesst: „Wenn nachgewiesen werden könnte, dass auf dieser Stelle bei maximal gesteigerter mechanischer und elektrischer Reizung kein Schmerz auftritt, obwohl die Tastempfindlichkeit derselben gut entwickelt ist, so scheint mir damit experimentell ein Beweis erbracht zu sein für die Thatsache, dass der Schmerz nicht, wie noch manche wollen, der Gefühlsseite unseres Seelenlebens zugeschrieben werden kann, sondern als ein besonderes Empfindungselement aufgefasst werden muss." — **Derselbe, Ein einfacher Apparat zur Bestimmung der Empfindlichkeit von Temperaturpunkten. S. 589. — Derselbe, Schmeckversuche an einzelnen Papillen. S. 591.** Nach dem Vorgange Oehrwall's wurden die pilzförmigen Papillen geprüft auf ihren specifischen Geschmack, da die *papillae foliatae* und *circumvallatae* sehr schwer dem Experimente zu unterwerfen sind. Im ganzen wurden 39 untersucht; von diesen reagirten 4 weder auf Kochsalz, noch auf Zucker, Salzsäure und Chinin. Von den übrigen 35 reagirten auf Kochsalz 18 (nur auf Kochsalz 3), auf Zucker 26 (nur auf Zucker 7), auf Salzsäure 18 (nur auf Salzsäure 5), auf Chinin 13 (nur auf Chinin 0); nicht auf Kochsalz 17, nicht auf Zucker 9, nicht auf Salzsäure 17, nicht auf Chinin 22. „Der positive Pol des constanten Stromes löste bei Oehrwall „auf allen sauer schmeckenden Papillen vorzugsweise saueren Geschmack nebst einem Gefühl der Hitze aus", der negative vorzugsweise süssen und bitteren nebst Hitze. Der schwache Strom löste nur an solchen Papillen Geschmacksempfindungen aus, die auch sonst von schmeckbaren Substanzen in gleicher Weise afficirt werden. — **E. M. Weyer, Die Zeitschwellen gleichartiger und disparater Sinneseindrücke. S. 616.** Schon verschiedene Forscher haben die kleinste Zeit zu bestimmen gesucht, die zwischen zwei Sinneseindrücken, sei es desselben oder verschiedener Sinne, verstreichen muss, damit dieselben gesondert wahrgenommen werden können. Sie haben aber dabei meist den Einfluss der Apperception unberücksichtigt gelassen. Diese kann bewirken, dass selbst eine negative oder positive Verschiebung des Zeitpunktes der Wahrnehmung eintritt. Bei der Anwendung der Complicationsmethode: Bestimmen des Zusammenfallens einer Gesichts- und einer Gehörswahrnehmung, ergab sich, dass der Schall bald früher, bald später als der gleichzeitig erfolgende Gesichtseindruck gehört wurde. Es ist darum ungenau gesprochen, wenn v. Tschisch bemerkt, „dass momentane Reize vor ihrem Entstehen appercipirt werden", und also gegenstandlos die Kritik von James: „Die Wundt'sche Erklärung der Versuche... fordert zu glauben, dass ein Beobachter... fortwährend und ohne Ausnahme eine Hallucination des Klingelschlages, bevor derselbe geschieht, bekommt und nicht den wirklichen Klingelschlag darnach höre."

15. Bd., 1. Heft. E. Buch, Ueber die „Verschmelzung" von Empfindungen, besonders bei Klangeindrücken. S. 1. Die Ver-

schmelzung von Empfindungen ist in neuer Zeit, besonders durch Stumpf angeregt, vielfach Gegenstand der Untersuchung gewesen. Nach Stumpf ist „Verschmelzung dasjenige Verhältniss zweier Empfindungen, infolgedessen der Gesammteindruck mit höheren Stufen desselben unter sonst gleichen Umständen sich immer mehr dem einer Empfindung nähert und immer schwerer analysirt wird.“[1]) Gegen ihn richtet sich die Definition von Cornelius: „Wo immer in einem Empfindungsganzen eine Summe von Theilempfindungen angenommen werden muss, ohne dass diese einzeln bemerkt werden, wollen wir im Folgenden, gleichgiltig ob es sich um gleichzeitige oder successive Theilempfindungen handelt, von Verschmelzung der Theilempfindungen reden. Der Begriff der Verschmelzung erscheint nach dieser Festsetzung einfach als Correlat der Analyse: nicht analysirte Empfindungen sind verschmolzen, durch die Analyse wird die Verschmelzung zerstört.“[2]) Nach O. Külpe gilt, dass eine Verbindung von Bewusstseinselementen dann „als Verschmelzung zu bezeichnen ist, wenn bei räumlicher und zeitlicher Gleichheit eine qualitative Verschiedenheit der verbundenen Elemente besteht, als eine Verknüpfung dagegen, wenn diese räumliche oder zeitliche Unterschiede darbieten.“[3]) Bei der Verschmelzung kommen nach ihm unbewusste Componenten vor, die jedoch zum Gesammteindruck beitragen. Wundt unterscheidet Verschmelzung, Assimilation und Complication als drei Formen der „Simultan-Association.“ „Allen Verschmelzungen ist die eine Eigenschaft gemein, dass in dem Complex der mit einander vereinigten Empfindungen eine einzige, und zwar im allgemeinen die stärkste, die Herrschaft über alle anderen gewinnt, so dass diese nur noch die Rolle modificirender Momente übernehmen, deren selbständige Eigenschaften in dem Verschmelzungsproduct untergehen.“[4]) Als frappantestes Beispiel führt er die Verschmelzung der Partialtöne eines Klanges an. „Assimilation“ findet statt, wenn eine neu eintretende Vorstellung frühere hervorruft, die sich mit ihr zu einer Vorstellung verbinden, wie die Vorstellungen von der Entfernung und wirklichen Grösse der Gegenstände, das Uebersehen von Druckfehlern, alle Illusionen usw. „Complication“ findet zwischen den Vorstellungen disparater Sinnesgebiete statt. Der Vf. selbst gibt folgende Definition von der Verschmelzung: „Wir sprechen von Verschmelzung überall da, wo wir mehrere Reize antreffen, die statt dass jeder eine Vorstellung erzeugt, die ebenso klar und deutlich ist, als wenn der entsprechende Reiz allein auftrete, ein Vorstellungsganzes hervorbringen, während sich sofort eine Aenderung in diesem Vorstellungsinhalte ergibt, wenn einer von den Reizen — gleichgültig welcher —

[1]) Tonpsychol. II. S. 128. — [2]) Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. XVI. S. 404 ff. XVII. S. 30 ff. „Ueber Verschmelzung und Analyse.“ — [3]) Grundr. der Psych. 1893. S. 286. — [4]) Grundzüge der phys. Psychol. 4. Aufl. II. S. 437 f.

wegfällt:" „Einfacher Reiz soll aber nicht physikalisch oder physiologisch verstanden werden, sondern ein solcher, der für sich eine deutliche Empfindung auslösen würde:" Demgemäss findet der Vf. gegenüber den angeführten Auffassungen in der Verschmelzung das ursprünglich Gegebene; die Vorstellungen bilden von Anfang ein Ganzes: das Spätere, also das eigentlich zu Erklärende ist die Analyse. Diese wird hauptsächlich durch die Aufmerksamkeit, welche ihrerseits wieder im Interesse ihren Grund hat, gefördert. Alles, was die Aufmerksamkeit ablenkt, erschwert die Analyse. Durch Uebung der Analyse kann die Verschmelzung immer lockerer werden. — **Ed. M. Weyer, Die Zeitschwellen gleichartiger und disparater Sinneseindrücke. S. 67.** Inbezug auf den Gesichtssinn suchte Vf. genauer die Zeitschwelle für das Stadium der Trennung zweier rasch aufeinanderfolgenden Eindrücke, sodann für das „Flimmern", für das „dauernde Flimmern" und für die Verschmelzung zu ermitteln. Bei den Hörversuchen fiel auf, „dass die Aufmerksamkeit eine sehr bemerkbare Rolle auf die Adaption des Ohres für den erwarteten Reiz ausübt:" Bei den Versuchen über disparate Sinneseindrücke ergab sich eine weit geringere persönliche Differenz wie bei der persönlichen Gleichung der Astronomen (0,01" gegen 1"). Dies rührt wohl von der günstigeren Beobachtungsmethode her.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.

Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1899.

13. Bd., 3. Heft. M. Glossner, Der Darwinismus in der Gegenwart. S. 257. Während vor zwanzig Jahren der Darwinismus als unumstössliche wissenschaftliche Theorie ausgegeben wurde, erklärt jetzt ein Naturforscher: „Der Darwinismus ist eine Epidemie, und es wird sicherlich einer späteren Zeit zu denken geben, dass geistig normale Menschen in einem bestimmten Punkte ihres Denkens krank waren:" „Schon die nächste Generation, welche nicht unter dem unmittelbaren Eindrucke von Darwin's Auftreten steht, und nicht Wahres und Falsches als einen schwer entwirrbaren Knäuel überkommen hat, wird diesen Theil der Darwin'schen Lehre (die natürliche Zuchtwahl) kaum mehr ernst zu nehmen vermögen, und eine spätere Nachwelt wird sicherlich die Zuchtwahl und ihre Schicksale als eine der grössten geistigen Verirrungen des nun zu Ende gehenden Jahrhunderts betrachten:"[1] —

[1] P. N. Cossmann, Die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl. Beil. der „M. Allgem. Zeitung:" 1898. 7. Febr. Nr. 29.

M. Glossner, Die Aristotelische Gotteslehre in doppelter Beleuchtung. S. 274. Der Vf. gibt der günstigen Auffassung Rolfes' über Aristoteles den entschiedenen Vorzug vor der ungünstigen Elser's. — **E. Commer, Fra Girolamo Savonarola. S. 301.** Die abfällige Auffassung Pastor's über Savonarola wird bekämpft.

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1899.

6. Jahrg., 1. Heft. E. Schulze, Ueber die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche. S. 1. Diese Umwandlung spielt im Leben des Einzelnen wie der Menschheit (man denke nur an die Sprache) eine wichtige Rolle. Die Hauptrolle spielt dabei die centrale Uebung, weniger wichtig ist die Uebung der peripheren Organe. Bei den gewöhnlich als willkürlich bezeichneten Handlungen des täglichen Lebens spielen unwillkürliche Bewegungen mit. Auch der umgekehrte Process, Verwandlung unwillkürlicher Bewegungen in willkürliche kommt, wenn auch selten, vor. — **M. Lobsien, Ueber den Ursprung der Sprache. S. 9.** Die Geberde ist das wichtigste Moment bei der Sprachbildung. Wozu solle sie sonst auch die weise und sparsame Natur so reichlich gegeben haben? Sie kann auf dem Anfangsstadium den Laut ganz verdrängen; sie verbindet sich mit ihm als Deutmittel. „Die Consonanten... klammern sich an die Geberde an, die Onomatopöie kommt zu Hilfe, und wir sehen, dass sie es sind, welche durch die Nachahmung eine ganz neue Bedeutung empfangen. Sie übernehmen das Geschäft des Deutens." Noiré, Geiger halten das Gesicht für das eigentliche Vehikel der Sprache, Herder das Gehör, Vf. beide Sinne. — **J. Geyser, Die psychologischen Grundlagen des Lehrens. S. 22.** An dem Beispiele aus dem Unterrichte eines durchschnittsmässig beanlagten Knaben für die Quinta eines Gymnasiums legt der Vf. die psychischen Thatsachen, Factoren und Grundgesetze dar, die ein gedeihliches Lehren, speciell Vermittelung des Verständnisses bedingen. — **H. Schreiber, Gegen Prüfungen und Noten. S. 31.** Dr. Ignatiew, ein russischer Arzt, hat Studien an Schülern in der Prüfungszeit gemacht: 79% der Untersuchten haben an Körpergewicht abgenommen ($3^1/_2$-5 Pfd.), 11% verloren nichts, 10% zeigten abnorme Zunahme des Gewichtes. Und „wozu ist all' diese Hetze, wozu sind diese vielen Prüfungen?" Von innen muss der Impuls kommen. Wir brauchen einen Bismarck auf pädagogischem Gebiete, der aber schon da war.

Novitätenschau.[1]

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1898.

Zusammengestellt von

Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau

und

Prof. Dr. Jos. Dam. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1897 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Balmes, Jaime, Filosofía fundamental. 7. ed. 4 tomos. Barcelona, Impr. Barcelonesa. 8. 260, 256, 256, 276 p. *Pes.* 6.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctorib. plurib. phil. proff. in colleg. Exaeten. et Stonyhurst. Pars III., S. unt. IV.: Haan S. J., Henr.

Dunan, Ch., Essai de philosophie générale. Cours de philosophie. fascic. II. (contenant la logique et la métaphysique). Paris, Delagrave. 8. *Fr.* 4.

Elsenhans, Th., S. unt. III. A.

Gutberlet, Const., Lehrbuch der Philosophie, S. unt. II. A.

Külpe, Osw., Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. VII,279 S. *M.* 4.

Liberatore S. J., Matth, Institutiones philosophicae. Vol. II. Edit. 4. *Lir.* 4,50.

Morando, G., Corso elementare di filosofia. Vol. 1⁰: Preliminari. Psicologia. Vol. 2⁰: Elementi di Logica. Milano, Cogliati.

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des ‚Philos. Jahrbuch' Recensionsexemplare einzusenden. Sollte für eine ausführliche Kritik derselben in den „Recensionen und Referate" kein Raum bleiben, so werden sie unter „Novitätenschau" kurz besprochen. D. R.

Müller, Jos., System der Philosophie. Enthaltend: Erkenntnisstheorie, Logik und Metaphysik, Psychologie, Moral- u. Religionsphilosophie. Mainz, Kirchheim. gr. 8. VII,372 S. *M.* 5.

Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. Berlin, Besser. gr. 8. XVI,444 S. *M.* 4,50.

Philosophia Lacensis, sive series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris S. J. in collegio quondam B. M. ad Lacum..., S. unt. III. A.: Pesch S. J., Tilm.

Salerno, Stef., Compendio ragionato della filosofia basata sopra la dottrina dell' Angelico Dottore s. Tommaso e riordinato per domande e risposte. Riposto, Denaro. 8. 616 p. *Lir.* 4.

Schulte-Tigges, Aug., Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage für höhere Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 1. Theil: Methodenlehre. Berlin, Reimer. g. 8. VIII,80 S. *M.* 1,20.

The Teachers Textbook of Practical Psychology by Mary E. Pulling. Practical Logic and Ethics by E. E. Denney and P. Lyddon Roberts. London, Normal Corr. Coll. Press. gr. 8. 200 p. *Sh.* 2/6.

Urráburu S. J., Joa. Jos., Institutiones philosophiae, quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana tradiderat. Vol. VI: Psychologiae Pars III. Vallisoleti (Valladolid), Cuesta. gr. 8. XI,1323 p.

Vogel, Aug., Philosophisches Repetitorium, enth. die Geschichte der Philosophie, Logik und Psychologie f. Studirende und Candidaten der Philologie und Theologie. 1. Theil: Geschichte der Philosophie, nebst einer tabellarischen Uebersicht und 3 vergleichenden Zeittabellen. 4. Aufl. Güterloh, Bertelsmann. gr. 8. VIII,183 S. *M.* 2,50.

Watson, John, An Outline of Philosophy. With Notes, Historical and Critical. 2nd edition. Glasgow, Maclehose. 8. 512 p. *Sh.* 7/6.

B. Philosophische Zeitschriften.[1])

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Tom. XXXVII., 4—6; XXXVIII., 1—6 u. XXXIX., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 8me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Philosophie in zwei Abtheilungen, nämlich:

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein.

[1]) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

Bd. XI, 2—4; XII,1 (Neue Folge V, 2—4; VI,1). Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer. Budapest. 8. 4 Hefte.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter) Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr ℳ 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno VIII. 12 Hefte. Torino, Botta.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Hrsg. von H. Vaihinger. 3. Bd. Hamburg, Voss. ℳ 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 8me année: 1897. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Publiée par A. Binet, avec la collaboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 4e année: 1897. Paris, Reinwald. 8. *Fr.* 15.

L'année sociologique, périodique annuel, publiée sous la direction de Em. Durkheim. 1re année (1896—97) 1 vol. Paris, Alcan. *Fr.* 10.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XV. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Fréd. Borde. Bruxelles, Manceaux. 8. *Fr.* 6.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XXIII. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich *Sh.* 12.

Neue Metaphysische Rundschau. Monatsschrift für philosophische, psychologische und occulte Forschungen. Herausgeber: P. Zillmann. Jährlich 12 Hefte. 1. Bd., Jan.-Juli 1898. 2. Bd., Aug.-Decemb. 1898. Berlin-Zehlendorf, P. Zillmann. gr. 8. ℳ 12. (Einzelne Hefte: ℳ 1.)

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt hrsg. von C. Gutberlet. XI. Jahrg. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. ℳ 9.

Philosophische Studien. Hrsg. v. W. Wundt. XIV. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. ℳ 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksákow. XXV. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. ℳ 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XVII. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 6me année. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 7me année. *Fr.* 10.

Revue néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, A. Uystpruyst-Dieudonné. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée per Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 volumes. Jahrespreis *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 6me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Italiana di Filosofia fondata dal Prof. Luigi Ferri. Roma, Balbi. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 12.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Monist, will be devoted to te establishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XIX. Osceola (Missour. U.-St.). 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XVII. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg. von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft: ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hrsg. von Otto Flügel und W. Rein. V. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 113 u. 114. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. IX. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXVIII. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Alexander, S. Aristoteles, Commentaria in A.'m graeca.

Al-Kindī, S. unt. X. B. *b)*: Nagy, Alb.

Ammonius, S. Aristoteles, Commentaria in A.'m graeca.

Aristoteles, De Arte Poetica Liber. By J. Bywater. Clarendon Press. 8. *Sh.* 1/6.

—, Parva naturalia. Recognovit Guil. Biehl. Leipzig, Teubner. 8. XVII, 168 S. ℳ 1,80.

—, *Πολιτεία Ἀθηναίων*. 3. edd. G. Kaibel et U. de Willamowitz-Möllendorf. Berlin, Weidmann. gr. 8. XVI,98 S. ℳ 1,80.

—, Theory of Poetry and Fine Arts. With a Critical Text and Translation by S. H. Butcher. 2nd edition. London, Macmillan. 8. 442 p. *Sh.* 12/6.

—, The Poetics. Edited with Critical Notes and a Translation by S. H. Butcher. 2nd edition. London, Macmillan. 8. 134 p. *Sh.* 4/6.

—, Commentaria in A.'m graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterar. reg. boruss. Vol. II. pars 3. Vol. IV. pars 5. Vol. XIII. pars 1. Berlin, Reimer. gr. 8.

Inhalt: II, 3. Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos elenchos commentarium. Ed. Max. Wallies. XXXII,238 p. ℳ 10. — IV,5. Ammonius, In Arist. de interpretatione commentarius. Ed. Ad. Busse. LVI,318 p. ℳ 14. — XIII,1. Philiponus (olim Ammonius). In Arist. categorias commentarium. Ed. Ad. Busse. XVI,233 p. ℳ 9,50.

S. Augustinus, Aurel., Confessionum libri XIII. Ex recognit. P. Knoell. Leipzig, Teubner. 8. IV, 348 S. ℳ 2,70.

—, Confessiones. Ad fidem codd. Lipsiens. et edit. antiquior. ed. C. H. Bruder. Ed. stereotyp. Leipzig, Bredt. gr. 16. XXI,288 S. ℳ 1,50.

Balmes, Jaime, S. ob. I. A.

Berkeley, George, Works of — Edited by George Sampson. With a Biographical Introduction by A. J. Balfour. Vol. 2. London, Bell. gr. 8. 524 p. *Sh.* 5.

Bruno, Giordano, Eroici furori od. Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer. Uebersetzt und erklärt von L. Kuhlenbeck. Leipzig, Friedrich. gr. 8. XVIII,256 S. *M.* 6.

Comte, Aug., S. Mill, Stuart.

Descartes, René, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung. Uebers. von L. Fischer. Leipzig, Reclam. gr. 16. 96 S. (mit Bildn.) *M.* 0,20.

Epictetus, Dissertationes ab Arriano digestae. Ad fidem codicis Bodleiani recens. H. Schenkl. Accedunt fragmenta, enchiridion ex recens. Schweighaeuseri, gnomologiorum Epicteteorum reliquiae. Ed. min. Leipzig, Teubner. 8. XVI,499 p. (m. 1 Taf.) *M.* 6.

Fechner, Gust. Th., Vorschule der Aesthetik. 2. Thl. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. gr. 8. IV,319 S. *M.* 6.

Ferrariensis, S. Sylvestris.

Fromann's Klassiker der Philosophie. Hrsg. v. R. Falckenberg. 6. u. 7. Bd., S. unt. X. B. *d*) unter: Paulsen, Fr., u. Riehl, Al.

Herbart, Joh. Friedr., The Application of Psychology to the Science of Education. Translated with Notes and an Introduction to the Study of Herbart by Beatrice C. Mulliner. London, Swan Sonnenschein. gr. 8. 354 p. *Sh.* 4/6.

Holbach, Sociales System oder natürliche Principien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluss der Regierung auf die Sitten. Nach dem Original übersetzt von Joh. Umminger. Leipzig, Thomas. gr. 8. XI,212; 173, 67 S. *M.* 5.

Hume, David, A Treatise of Human Nature. Edited with Preliminary Dissertations and Notes by T. H. Green and T. H. Grose. 2 Vols. London, Longmans. 588 u. 484 pp. *Sh.* 14.

—, Essays, Moral, Political and Literary. Edited with Preliminary Dissertations and Notes by T. H. Green and T. H. Grose. In 2 Vols. London, Longmans. 512 u. 478 pp. *Sh.* 14.

Kant's Critique of Pure Reason. Translated by F. Max Müller. 2 Vols. London, Macmillan. 8. 890 p. *Sh.* 15.

Lactantius, L. C. F., Gottes Schöpfung. Aus d. Latein. übertragen und mit sachl. u. sprachl. Bemerkungen versehen von A. Knappitsch. Graz, Styria. gr. 8. 69 S. *M.* 1,35.

Leibniz, The Monadology and other Philosophical Writings. Translated, with Introduction and Notes, by Robert Latta. Clarendon Press. 8. 450 p. *Sh.* 8/6.

Locke, John, Ueber den menschlichen Verstand. Aus dem Englischen

von Th. Schultze. 2 Bde. Leipzig, Reclam. gr. 16. 519, 550 S. à ℳ 1.

Mill, Stuart. Correspondonce inédite de — avec Gustave d'Eichthal (1828—1842; 1864—1871). Avant-propos et traduction par Eug. d'Eichthal. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

—, Lettres inédites de J. Stuart — à Aug. Comte. Accompagnées des réponses d'Aug. Comte. Publiées et précédées d'une introduction par Lévy-Bruhl. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Philoponus, S. Aristoteles. Comment. in A.'m graeca.

Platon, Apologie u. Kriton mit Stücken aus dem Symposion und dem Phaidon. Zum Gebrauch f. Schüler, herausg. v. Alb. v. Bamberg. Bielefeld, Velhagen u. Klasing. gr. 8. XV,123 S. ℳ 1,20.

—, Apology to Socrates. Translated by J. A. Nicklin. London, Simpkin. gr. 8. 44 p. *Sh.* 2.

—, Ausgewählte Dialoge Erklärt von H. Petersen, 2. Thl.: Protagoras. Berlin, Weidmann. gr. 8. Text. VII,75 (Anmerkungen 36) S. ℳ 1,20.

—, Laches. Introduction, Text, Notes, Vocabulary, Test Papers and Translation by F. G. Plaistowe and T. R. Mills. London, Clive. gr. 8. *Sh.* 5/6.

—, New edit. by Clifton W. Collins. London, Blackwood. gr. 8. VI,197 p. *Sh.* 1.

—, Politeia. Auswahl aus —. Mit Einleitungen und Anmerkungen von C. Nohle. Halle, Buchhandlung d. Waisenhauses. 8. XIV,198 S. ℳ 1,60.

—, Codex Oxoniensis Clarikianus 39 phototypice editus. Praefatus est Thom. Guil. Allen. Pars I. Leiden, Sijthoff. Fol. XI,402 p. (phototyp.) ℳ 200.

Tom. III. von „Codices graeci et latini photographice depicti duce Scatone de Vries."

Rousseau, Ausgewählte Werke in 6 Bdn. von J. H. G. Heusinger. Mit einer Einleitung von Ph. A. Becker. 5. u. 6. Bd. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. 379, 238 S. à ℳ 1.

Schopenhauer, Arth., Gedanken. Aus seinen Werken zusammengestellt von Elisab. Heinrich. Mülheim a. R., Bagel. 8. 72 S. ℳ 1.

—, Studies in Pessimism. 12. 192 p. London, Temple Co. *Sh.* 1.

Schulze, Joh., Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Im Gewande der Gegenwart hrsg. von Rob. C. Hafferburg. Jena, Rassmann. gr. 8. 224 S. ℳ 2,50.

Siger von Brabant, S. unt. X. B. *b*) unter: Bäumker, Cl.

Spencer, Herbert, Various Fragments. London, Williams & Norgate. 8. 164 p. *Sh.* 4.

Stirner, Max, Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigenthum". Aus den Jahren

1842-1847. Hrsg. von J. H. Mackay. Berlin, Schuster & Löffler. gr. 8. VII,185 S. ℳ 3.

Studien. Berner — zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. v. L. Stein. 10.-12. Bd. Bern, Steiger & Co. gr. 8.

Inhalt: 10. Bd. Rosenblüth, Sim., Der Seelenbegriff im alten Testament. 62 S. ℳ 1,75. — 11. Bd. Rothenberger, Chr., Pestalozzi als Philosoph. 86 S. ℳ 1,75. — 12. Bd. Bensow, Osc., Zu Fichte's Lehre vom Nicht-Ich. 41 S. ℳ 1.

Sylvestris O. P., Franciscus de — Ferrariensis. Commentaria in libros IV contra Gentiles s. Thomae de Aquino. Editio novissima cura Joach. Sestili. Vol. I. et II. Romae, Typ. Orphanotrophii a s. Hieronymo Aemil. gr. 8. XIII,644; XI,700 p. à *Lir.* 5.

S. Thomas Aquinas O. P., Quaestiones disputatae ad quaestiones duodecim quodlibetales cum indice articulorum et materiarum. Vol. III. De Veritate. Taurini, Marietti. 8. 336 p. *Lir.* 3.

—, Summa contra Gentiles seu de Veritate catholicae Fidei. Ed. 4. Taurini, Marietti. gr. 8. ℳ 2,50.

Vorträge, Philosophische. Herausg. von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. III. Folge, 6. Heft. S. unt. IV.: Lasson, Ad.

Xenophon, Wirthschaftslehre. Uebers. v. M. Hodermann. Leipzig, Reclam. 16. 84 S. ℳ 0,20.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Abbot, Evelyn, Hellenica. A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion. 2nd edition. London, Longmans. 8. 462 p. *Sh.* 6.

Adams, Brooks, The Law of Civilization and Decay. An Essay on History. London, Macmillan. gr. 8. 403 p. *Sh.* 7/6.

Arréat, Luc., Le croyances de demain. Paris, Alcan. 12. IV,178 p. *Fr.* 2,50.

Baumstark, Ant., Der Pessimismus in der griechischen Lyrik. Heidelberg, Winter. gr. 8. 35 S. ℳ 1.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen. Herausg. von Cl. Bäumker u. Gg. Frhr. v. Hertling. 2. Bd., 5. u. 6. (Schluss-) Heft., S. unt. X. B. *c*): Bäumker, Cl., u. Naggy, Alb.

Bögli, Hans, Aphorismen über den Idealismus auf der Grundlage der empirischen Psychologie. Bern, Neukomm & Zimmermann. gr. 8. II,60 S. ℳ 1,50.

Bour, Der Weg zur Erkenntniss. Berlin, Bermüller. gr. 8. 88 S. ℳ 2.

Bowack, W. Mitchell, Two Essays on the Formation of Philosophical Opinion and the Future Mind. Edinburgh, Thin. 8. 92 p. *Sh.* 2.

Brandt, M. v., Die chinesische Philosophie und der Staatsconfucianismus. Stuttgart, Strecker u. Moser. 8. 121 S. ℳ 2.

Brooke, Stopford A., Glaube und Wissenschaft. Reden und Aufsätze. Aus dem Engl. von F. v. A. Mit einer Einleitung v. Ch. Broicher. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. gr. 8. III,326 S. ℳ 4,20.

*Brouta, J., La ciencia moderna, sus tendencias y cuestiones con ellas relacionadas. Barcelona, Montaner y Simon. 4. 380 p. *Pes.* 8.

Commer, Ernst, Die immerwährende Philosophie. Eine Skizze. Wien, Mayer u. Co. gr. 8. VII,128 S. ℳ 2,20.

Davies, W. G., The People's Progress in the Light of Concrete Revealings of the Mind. London, E. Stock. 8. 176 p. *Sh.* 3/6.

*De la Barre S. J., A., Certitudes scientifiques et philosophiques. Paris, Blond et Barral. 16. 61 p.

Drews, Arth., Der Ideengehalt in Richard Wagner's „Ring der Nibelungen" in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie. Leipzig, Haacke. gr. 8. 115 S. ℳ 2,40.

Driesmann, H., Die plastische Kraft in Kunst, Wissenschaft u. Leben. Leipzig, Naumann. gr. 8. VIII,215 S. ℳ 4.

Duboc, Jul., Die Emancipation der Kunst. Drei Briefe an einen Freund. Nebst einer Nachschrift über „das Moderne". Leipzig, Wigand. 8. III,98 S. ℳ 1,50.

Eisler, Zur ethischen Bewegung. Der Weg zum Frieden. Leipzig, Wigand, gr. 8 107 S. ℳ 1,50.

Eleutheropulos, Abr., System der kritischen Philosophie. Wirthschaft und Philosophie, od.: die Philosophie als die Lebensauffassung der jedesmaligen Gesellschaft. 1. Abtheilung: Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechenthums auf Grund der jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse 1. Folge. Zürich, Verlag von Stern's literar. Bulletin der Schweiz. gr. 8. XI,216 S. ℳ 3,75.

Engel, H., Die grössten Geister über die höchsten Fragen. Aussprüche u. Charakterzüge erster nicht-theologischer Autoritäten des 19. Jahrhunderts. 2. Aufl. Leipzig, Wehner 8. VII,291 S. ℳ 1,20.

Feilner, Th. Jean, Beiträge zur Geschichte der Cultur u. Kunst. Philosophische Aphorismen. Braunschweig, Sattler. gr. 8. VIII,160 S. ℳ 2,40.

Flügel, O., Idealismus und Materialismus der Geschichte. Langensalza, Beyer u. Söhne. gr. 8. V,221 S. ℳ 3.

Friedrich, Rich., Nietzsche-Cultus. Leipzig, Wigand. 8. 23 S. ℳ 0,10.

*Gayroud, Questions du jour, politiques, sociales, religeuses, philosophiques. Paris, Blond et Barral. 12. 421 p. *Fr.* 3,50.

Gizycki, P. v., Vom Baume der Erkenntniss. Fragmente zur Ethik und Psychologie aus der Weltlitteratur. I. Grundprobleme. 2. Aufl. Berlin, Dümmler. gr. 8. XII,800 S. ℳ 7,50.

Grabowsky, Norb., Fünf Jahrtausende Sehnsucht nach Erkenntniss und ihre endliche Erfüllung in der Gegenwart. Eine kurze Erläuterung der bedeutsamen Entdeckungen des Autors nebst biographischen Notizen etc. Leipzig, Spohr. gr. 8. 45 S. *M.* 1.

Graue, Die Gefahren des modernen Pessimismus für die Moral, insbesondere auch für die Sittlichkeit des Denkens. Leipzig, Wigand. 8. 29 S. *M.* 0,40.

Guttzeit, Joh., Der Vorbildungsspiegel. Untersuchungen über unsere moralischen Krankheiten. Eine Vorschule der Wiedergeburt. II. Bd.: Verlehrtenthum. Grossenhain, Baumért u. Ronge. 8. 330 S. *M.* 2,50.

Hager, Th., Metaphysisches Brevier. Ein Auszug aus dem Manuscript: „Stoff und Kraft, Geist und Wille in Raum und Zeit, Vernunft und Freiheit." Mainz, Mainzer Verlagsanstalt u. Druckerei. 8. IV,70 S. *M.* 1.

Harris, W. T., Psychological Foundations of Education. London, Arnold. 8. *Sh.* 6.

Hasert, Const., Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben? Thier und Mensch; Seele. 4. Aufl. Graz, Moser. gr. 8. VI,281 S. *M.* 1,50.

Heizl, Ferd., Spaziergänge eines Atheisten. Ein Pfadweiser zur Erkenntniss der Wahrheit. Polemisches und Akademisches. 7. Aufl. Bamberg, Handelsdruckerei u. Verlagshandlung. 8. 90 S. *M.* 0,60.

Hettinger, Frz., Thomas von Aquin und die europäische Civilisation. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Kreuer. gr. 8. 33 S. *M.* 0,50.

Hocking, W., Modern Problems and Christian Ethics. 2 edition. London, Gardner u. Darton. gr. 8. 179 p. *Sh.* 3/6.

Hyde, W. D., Practical Idealism. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 5.

Klingemann, K., Buddhismus, Pessimismus u. moderne Weltanschauung. Essen, Bädeker. gr. 8. 58 S. *M.* 0,80.

Lotz, Rud., Die Philosophie und der Zweck des Lebens. Athen, Barth u. v. Hirst. gr. 8. III,73 S. *M.* 1,60.

Magnus, Vict., Der Siegfried des Geistes. Ein neues Menschheitsideal. Dresden, Pierson. 8. III,304 S. *M.* 4.

Marchesini, G., La crisi del Positivismo e il problema filosofico. Torino, Bocca.

Martínez Nuñez, Ag., Ciencia y filosofía. Madrid, Murillo. 8. XV, 402 p. *Pes.* 5,50.

Mellone, Sidney Herbert, Studies in Philosophical Criticism and Construction. London, Blackwood. gr. 8. 448 p. *Sh.* 10 6.

Meyer, Joh. Gg., Das natürliche System der Wissenschaften. Eine Einleitung in die Wissenschaftslehre. Strassburg, Heitz. gr. 8. 33 S. *M.* 1.

Mikalowitch, Nik., Die Gottwerdung des Menschen. Ein Beitrag zur

Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Chicago, Koelling & Klappenbach. 8. 116 S. ℳ 2.

Milhaud, A., Le rationnel. Paris, Alcan. 12. IV,180 p. *Fr.* 2,50.

Ollé-Laprune, De la virilité intellectuelle. Paris, Bélin frères. 18. *Fr.* 0,60.

—, La philosophie et le temps présent. 2me éd. Paris, Bélin frères. 18. *Fr.* 3,50.

—, Le prix de la vie. 4me éd. Paris, Bélin frères. 18. *Fr.* 4.

—, Les sources de la paix intellectuelle. 2me éd. Paris, Bélin frères. 18. *Fr.* 2.

Pesch S. J., Tilm., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. 4. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 12. XI,604 S. ℳ 3,50.

Philosophie. Eine — für das 20. Jahrhundert. Von ***. Berlin, Skopnik. gr. 8. 274 S. ℳ 3.

Pidal, Ped., Espiritualismo lógico, síntesis de mi conciencia metafísica. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra. 8. 30 p. *Pes.* 2,25.

Polonsky, G., Gewissen, Ehre und Verantwortung. Litterarisch-psychologische Studien (Ibsen, Gleb Uspenski, Leo Tolstoi). München, Lukaschik. br. 8. 116 S. ℳ 2.

Rade, Mart., Die Religion im modernen Geistesleben. Mit einem Anh. über das Märchen von den drei Ringen in Lessing's Nathan. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VII,123 S. ℳ 1,40.

Rasius, C. E., Rechte und Pflichten der Kritik. Philosophische Laienpredigten für das Volk der Denker. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VII,171 S. ℳ 2.

Rehmke, Joh., Aussenwelt, Innenwelt, Leib und Seele. Greifswald, Abel. gr. 8. 48 S. ℳ 1,20.

Sanz y Escartin, E, Federico Nietzsche y el anarquismo intelectual. Madrid, García. 4. 53 p. *Pes.* 1,25.

Schellwien, Rob., Philosophie und Leben. Leipzig, Janssen. gr. 8. III, 121 S. ℳ 2,40.

Schmitt, Eug. Heinr., Friedr. Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter. Versuch einer Beleuchtung vom Standpunkte einer neuen Weltanschauung. Leipzig, Janssen. gr. 8. VII,151 S. ℳ 2.

Schoeler, H. v., Kritik der wissenschaftlichen Erkenntniss. Eine vorurtheilsfreie Weltanschauung. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII,677 S. ℳ 12.

Schultze, Th., Der Buddhismus als Religion der Zukunft. 2. (Tit.-) Aufl. (von: „Das Christenthum Christi und das rollende Rad des Lebens") Leipzig (1891. 92), Friedrich. gr. 8. X,78, 143 S. ℳ 3.

Seeck, O., Zeitphrasen. 2. (Tit.-) Ausg. Berlin (1892), Siemenroth & Troschel. 8. 104 S. ℳ 1.

Steinbeck, Joh., Das Verhältniss von Theologie und Erkenntnisstheorie erörtert an den theologischen Erkenntnisstheorien von A. Ritschl und A. Sabatier. Leipzig, Dörffling & Franke. gr. 8. VII,254 S. ℳ 4.

Steude, E. G., Die monistische Weltanschauung dargestellt und geprüft. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 98 S. ℳ 1,40.

Talbot, Rom., Les étapes d'un sceptique. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 8. IV,197 (m. Bildn.) ℳ 2,50.

Thiele, Günth., Kosmogonie und Religion. Berlin, Skopnik. gr. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Tolstoj, Leo, Reife Aehren. Betrachtungen, Gedanken und Bekenntnisse aus den Schriften und Briefen. Gesammelt, übersetzt und hrsg. von W. Henckel. Mit einer Lebensskizze des Vf.'s, sm. Bildn. und einem Verzeichniss seiner in deutscher Uebersetzung erschienenen Werke. Zürich, Henckel & Co. 8. VIII,188 S. ℳ 1,60.

Volkmann, F., Die Entwicklung der Philosophie. Berlin, Rühe. gr. 8. 31 S. ℳ 0,60.

Weis, L., Erkennen und Schauen Gottes. Beitrag zu einer neuen Erkenntnisslehre für Theologen und Nichttheologen. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. XV,230 S. ℳ 3.

Weiss, Berth., Die Zukunft der Menschheit. Leipzig, Weber. 8. 16 S. ℳ 0,40.

Weysser, K., Der Darwinismus und die moderne Malerei im Spiegel einer möglichst richtigen Weltanschauung. Heidelberg, Hörning. gr. 8. IV,99 S. ℳ 1,50.

Wirth, Chr., Kann das Uebel und Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe hergeleitet werden. Bayreuth, Giessel. gr. 8. 42 S. ℳ 0,70.

Ziegler, Theob., Die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berlin, Bondi. gr. 8. VIII,714 S. (mit 13 Bildn.) ℳ 10.

Zuccante, Gius., L'odierna reazione idealistica. Milano, Hoepli.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Dunan, Ch, S. ob. I. A.

Eisler, Rud., Die Elemente der Logik. Leipzig, Schnurpfeil. 16. 102 S. ℳ 0,40.

Elsenhans, Th., S. unt. III. A.

Gutberlet, Const., Logik und Erkenntnisstheorie. 3. vermehrte und verb. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. XII,314 S. ℳ 3,60.

Kowalewski, Arn., Prodromos einer Kritik der erkenntnisstheoretischen Vernunft. Leipzig, Mutze. gr. 8. II,30 S. *M.* 0,60.

Leclair, Ant. v., S. Lindner, G. A.

Lindner, G. A., u. Leclair, Ant. v., Lehrbuch der allgemeinen Logik. Für höhere Bildungsanstalten. Mit Benützung der 7. Aufl. des Lehrbuches der formalen Logik von G. A. Lindner verf. 2. Aufl. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. VI,168 S. *M.* 3.

Morando, G., S. ob. I. A.

Read, Carv., Logic, Deductive and Inductive. London, Richards. 8. 340 p. *Sh.* 6.

Schiavi, Lor., Logica secondo la scuola di s. Tommaso ad uso degli studenti che s' iniziano nella filosofia. Padova. 8. 272 p.

Trendelenburg, Elementa Logices Aristoteleae. 2nd edition with English Notes by R. Broughton. London, Simpkin. gr. 8. 34 p. *Sh.* 1/6.

Ziegler, Th., S. unt. III. B.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Durand de Gros, J. P., Aperçus de taxinomie Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Faggi, A., Sulla natura delle proposizioni logiche. Palermo, Reber.

Favre, L., Contribution à l'étude de la méthode dans les sciences expérimentales. Paris, Schleicher. 12. XXV,470 p.

Glahn, L., Die Untrüglichkeit unserer Sinne. 2 Theile in 1 Bd. Leipzig, Haacke. gr. 8. VII,116, 111 S. (mit Fig.) *M.* 4.

Inhalt: I. Was ist Wahrheit? II. Optische und Malerstudien.

Goblot, E., Essai sur la classification des sciences. Paris, Alcan. 8. 296 p. *Fr.* 5.

Gottlieb, H., Das Erkenntnissproblem auf naturwissenschaftlicher Grundlage formulirt. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. 28 S. *M.* 0,70.

Guastella, G., Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio 1°. Palermo, Sandron. 8. 572 p. *Lir.* 6.

Inhalt: Sui limiti e l'oggetto della conoscenza *a priori*.

Martin, Jul., La demonstration philosophique. Paris, Lethielleux.

Mercich, M., Utrum in dialectica aristotelica recte distinguantur figurae modique syllogismi. Freiburg i. S., Impr. s. Paul.

Milhaud, G., Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. 2. éd. Paris, Alcan. 18. VIII,204 p.

—, La certitude logique. 2me éd. Paris, Alcan. 163 p.

Mivart, St. George, The Groundwork of Science. A Study of Epistemology. London, Murray. 8. 352 p. *Sh.* 6.

Ollé-Laprune, De la certitude morale. 2me éd. Paris, Bélin frères. 18. *Fr.* 6.

Philipp, S., Vier skeptische Thesen. Leipzig, Reisland. gr. 8. 182 S. ℳ 3,60.

Stöhr, Ad., Algebra der Grammatik. Ein Beitrag zur Philosophie der Formenlehre und Syntax. Wien, Deuticke. gr. 8. III,144 S. ℳ 2,50.

Vailati, G., Il metodo deduttivo come strumento di ricerca. Torino, Roux.

Volkmann, P., Ueber die Frage von dem Verhältniss von Denken und Sein und ihre Beantwortung durch die von der Naturwissenschaft nahegelegte Erkenntnisstheorie. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. 15 S. ℳ 0,30.

Vowinkel, Ernst, Geschichte und Dogmatik. Eine erkenntnisstheoretische Untersuchung. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VII,111 S. ℳ 1,60.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Burckhardt, Ferd., Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. 2. Aufl. Löbau, Walde. gr. 8. VI,319 S. ℳ 3,50.

Drobisch, M. Wilh., Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. 2. Aufl. Hamburg, Voss. gr. 8. XVI,355 S. ℳ 6.

Elsenhans, Th., Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie. Für Oberklassen höherer Schulen und zum Selbststudium. Mit 13 Textfig. 3. Aufl. 2. Abdr. Leipzig, Göschen. 12. VIII,135 S. ℳ 0,80.

Höfler, Al., Grundlehren der Psychologie. Leipzig, Freytag. gr. 8. VI,168 S. (m. 41 Holzschn.) ℳ 2,50.

Ladd, G. T., Outlines of Descriptive Psychology. London, Longmans. 8. *Sh.* 12.

Leuchtenberger, G., Hauptbegriffe der Psychologie. Berlin, Gärtner. gr. 8. IV,163 S. ℳ 2,40.

Lindner, Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. 11. Aufl. von Aug. Fröhlich. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. XIII,270 S. ℳ 3.

Morando, G., S. ob. I. A.

Panizza, M., I nuovi elementi della psicofisiologia. Roma.

Pesch S. J., Tilm., Institutiones psychologicae secundum principia s. Thomae Aq. Ad usum scholasticum. Pars II. Psychologia anthropologica. (Vol. 3. totius operis. Finis) Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XVIII,551 S. ℳ 5,50.

Bildet einen Bestandtheil der »Philosophia Lacensis« (ob. I. A.)

Puglia, F., Principi di psicologia. Messina, Trimarchi.

Schuchter, Jos., Empirische Psychologie, vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus. Brixen, Buchh. d. kathol. polit. Pressvereins. gr. 8. 269 S. ℳ 2,50.

Steiner, J., Grundriss der Physiologie des Menschen. 8. Aufl. mit zahlreichen Abbildungen. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII,466 S. ℳ 9.

Sully, Jam., Handbuch der Psychologie für Lehrer. Eine Gesammtdarstellung der pädagog. Psychologie für Lehrer und Studirende. Aus dem Engl. von J. Stimpfl. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. XIII, 447 S. ℳ 4.

Tigerstedt, Rob., Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 2. (Schluss-) Bd. Leipzig, Hirzel. gr. 8. VIII,440 S. (m. 196 z. th. farb. Abbildgn.) ℳ 12.

Urráburu S. J., Joa. Jos., S. ob. I. A.

Wundt, Wilh., Grundriss der Psychologie. 3. Aufl. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVI,403 S. ℳ 6.

Ziehen, Th., Leidfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen. 4. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. VII,263 S. (m. 23 Abbildungen.) ℳ 5.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Aksákow, Alex., Animismus und Spiritismus. Versuch einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen der Hallucination und des Unbewussten. Als Entgegnung auf Ed. v. Hartmann's Werk: „Der Spiritismus." 2 Bde. 3. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8. XLIV, XVIII,752 S. (mit Bildn. u. 11 Lichtdr.-Taf.) ℳ 12.

Allievo, Gius., Il sistema delle potenze umane ed il loro rapporto coll' anima. Asti.

Ardigò, R., L' unità della coscienza. Padova, Draghi 8. 531 p. *Lir.* 6.

Bachmann, M., Die Ursachen des sechsten Sinnes. Mit Anh.: „Die Ursachen des sechsten Sinnes der Thiere." Leipzig, Mutze. 8. 34 S. ℳ 0,50.

Baudi, Cäsar Ritter v. Vesme, Geschichte des Spiritismus. Aus dem Italien. und mit Anmerkungen von Feilgenhauer. 2. Bd. Mittelalter und Neuzeit. Leipzig, Mutze. gr. 8. XI,567 S. ℳ 10.

Bechteren, W. v., Suggestion und ihre sociale Bedeutung. Mit Zusätzen des Vf.'s und einem Vorwort von P. Flechsig. Deutsch von R. Weinberg. Leipzig, Georgi. gr. 8. V,84 S. ℳ 2.

Belfiore, Giul., Magnetismo e ipnotismo. Milano, Hoepli. 32. VIII, 377 p.

Besant, Annie, Die Geburt und Entwicklung der Seele. Eine theo-

sophische Studie. Uebers. v. L. Deinhard. Leipzig, Friedrich. 8. 62 S. *M.* 1.

Binet, A., et Henri, V., La fatigue intellectuelle. Paris, Reinwald & Schleicher. 8. 338 p. (avec figures et planches.)

Bögli, Hans, S. ob. I. D.

Budde, Karl, Die Theorie der Seelenvermögen nach Kant, Herbart, Lotze und Beneke. Bielefeld, Helmich. gr. 8. 12 S. *M.* 0,40.

Capellazzi, Andr., Elementi del pensiero. Studio di psicologia e ideologia secondo la dottrina di s. Tommaso d'Aquino. Parte 2da, libro unico. Crema, Cazzomali. 16: 272 p.

Chabaneix, Paul, Le subconscient chez les artistes, les savants et les écrivains. Paris, Baillière & Fils. 8. 126 p.

Coconnier O. P., M. Tom., El hipnotismo franco. Traduc. al castellano por Jon. Buitrago O. P. Toledo, Gómez Menor. gr. 8. XXIII,420 p. *Pes.* 4.

Cordes, G., Psychologische Analyse der Thatsache der Selbsterziehung. Berlin, Reuther und Reichard, gr. 8. 55 S. *M.* 1,20.

*Couailhac, Mar., La liberté et la conservation de l'énergie. Paris, Lecoffre. 300 p.

Crookes, Will., Der Spiritualismus und die Wissenschaft. Experimentelle Untersuchungen über die psychische Kraft. Mit 16 Abbildgn. Nach dem Russ. u. Engl. übers. von Gr. C. Wittig u. hrsg. von A. Aksákow. 3. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8. XXIII,125 S. *M.* 2.

Dallemagne, J., Physiologie de la volonté, Paris, Masson & Gauthier-Villers. 18. 202 p.

Dandolo, Giov., Le integrazioni psichiche e la percezione esterna. Todova, Draghi. 8. XX,114 p.

D'Esperance, E., Shadow Land, or Light from the Other Side. London, Redway. gr. 8. 436 p. *Sh.* 6.

Dodge, R., S. Erdmann, Benno.

Doral, N., Différences sexuelles de la mentalité. Paris.

Dugas, L., La timidité. Paris, Alcan. 12. XII,167 p. *Fr.* 2,50.

Erdmann, Benno, u. Dodge, R., Psychologische Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage. Halle, Niemeyer. gr. 8. VIII,360 S. *M.* 12.

Evans, E. P., Evolutional Ethics and Animal Psychology. London, Heinemann. gr. 8. 392 p. *Sh.* 9.

Fauth, Frz., Das Gedächtniss. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. IV,88 S. *M.* 1,80.

Giessler, C. M., Die Athmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. Leipzig, Pfeffer. gr. 8. VII,32 S. *M.* 0,50.

Giuffrida-Ruggieri, V., L'evoluzione de della imaginazione. Firenze.

Glahn, L., S. ob. II. B.

Grafé, A., Défense du libre arbitre contre l'argument tiré de certains faits hypnotiques. Freiburg i. S.

Gross, H., Criminalpsychologie. Graz, Leuschner & Lubensky. gr. 8. XII,721 S. *M.* 10.

Henri, V., S. Binet, A.

Hübener, J., Das Gefühl in seiner Eigenart und Selbständigkeit, mit besonderer Beziehung auf Herbart und Lotze. Eine psychologische Untersuchung in pädagogischem Interesse. Dresden, Bleil & Kämmerer. gr. 8. VIII,139 S. *M.* 2,80.

Janet, Pierre, Nevroses et idées fixes. I. Études experimentales sur les troubles de la volonté, de l'attention, de la mémoire, sur les émotions, les idées obsédantes et leur traitement. Paris, Alcan. 8. 492 p. 68 gravures. *Fr.* 12.

Kneib, Ph., S. VII. B.

Krause, F., Das Leben der menschlichen Seele und ihre Erziehung. Psychologisch-pädagogische Briefe. I. Thl.: Das Vorstellungs- und das Denkleben. Dessau, Kahle. 8. 289 S. *M.* 3.

Krieg, Max, Der Wille u. die Freiheit in der neueren Philosophie. Eine philosophische Studie. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII,40 S. *M.* 1,50.

Laurent, Gust. Ad., Ueber die Entstehung nicht empirischer Erkenntnisse. Görlitz, Vierling. gr. 8. 16 S. *M.* 0,50.

Le Bon, Gust., The Psychology of Peoples. London, Fisher Unwin. 8. 256 p. *Sh.* 64.

Le Dantec, Fél., L'individualité et l'erreur individualiste. Paris, Alcan. 18. 176 p. *Fr.* 2,50.

Leroy, B., L'illusion de fousse reconnaissance. Paris, Alcan.

Lipps, Th., S. unt. VIII.

Lombroso, Ces., Genio e degenerazione. Palermo.

Macrès, Conciliation du libre arbitre avec le déterminisme mécanique. Paris, Vigot frères.

Martinak, E., Zur Psychologie des Sprachlebens. Mit einigen Anwendungen auf die Unterrichtspraxis. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. 22 S. *M.* 0,80.

Martius, Der Schmerz. Wien, Deuticke. gr. 8. 24 S. *M.* 0,80.

Mercier, D., La définition philosophique de la vie. 2me éd. Louvain, Institut supér. de Phil. *Fr.* 1,50.

Montalto, L'intuizione nella vita psichica.

Müller, Rud., Das hypnotische Hellsehexperiment im Dienste der naturwissenschaftlichen Seelenforschung. 1. Bd.: Das Veränderungsgesetz. (Neue [Tit.-] Ausg. von: „Naturwissenschaftl. Seelenforschung I.") Leipzig (1897), Strauch. gr. 8. VIII,168 S. *M.* 5.

—, Dasselbe. 2. Bd.: Das normale Bewusstsein. S. 171—322. Ebd. *M.* 4.

Naville, Ern., Le libre arbitre. Paris, Alcan. 8. 300 p. *Fr.* 5.

Przibram, Walt., Versuch einer Darstellung der Empfindungen. Wien, Hölder. gr. 8. 28 S. (mit 5 Tabellen) *M.* 1,40.

Schuler, M., Lombroso. Oder: Die menschliche Willensfreiheit. Berlin, Germania. 16. 48 S. *M.* 0,10.

Spurheu, W., Haben wir Willensfreiheit? Bamberg, Handels-Druckerei. 16. 103 S. *M.* 0,20.

Stöhr, Ad., Zur Erklärung der Zöllner'schen Pseudoskopie und verwandter Erscheinungen. (Mit 12 Zeichnungen im Text u. 14 Stereoskopbildern als Anh.) Wien, Deuticke. gr. 8. 41 S. *M.* 2.

Sully, Jam., Études sur l'enfance. Traduit de l'anglais par A. Monod, préface de G. Compayré. Paris, Alcan. 8. XXXII,555 p. *Fr.* 10.

Surbled, G., Le rêve. 2me éd. Paris, Téqui. 16. 142 p. *Fr.* 1.

Thomas, F., La psychologie des sentiments. Paris, Alcan.

Tiling, Th., Ueber den Charakter. Riga, Hörschelmann. gr. 8. 19 S. *M.* 0,50.

Türck, Herm., Der geniale Mensch. 3. Aufl. Berlin, Dümmler. gr. 8. XI,378 S. *M.* 4,50.

Unger, Fr., S. unt. III. C.

Vincent, The Elements of Hypnotism: The Induction, the Phenomena and the Physiology of Hypnosis. 2nd edition. London, Paul & Trübner. gr. 8. 280 p. *Sh.* 5.

Wachtelborn, Karl, Der Hypnotismus, sein Wesen und sein Werth. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 98 S. *M.* 2.

Wagner, Frd., Freiheit und Gesetzmässigkeit in den menschlichen Willensacten. Tübingen, Laupp. gr. 8. III,115 S. *M.* 2,80.

Wreschner, Arth., Methodologische Beiträge zu psychophysischen Messungen (auf experimenteller Grundlage). Leipzig, Barth. gr. 8. VI,238 S. *M.* 7.

Wundt, W., Die geometrisch-optischen Täuschungen. Mit 65 Textfig. Leipzig, Teubner. Lex.-8. S. 53—178. *M.* 5.

»Abhandlungen d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Mathem.-physik. Kl.« 24. Bd. N. 2.

Ziegler, Theob., Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. 3. (Tit.-) Aufl. Leipzig (1893), Göschen. 8. 328 S. *M.* 4,20.

Ziehen, Th., Die Ideenassociation des Kindes. 1. Abhandlung. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 66 S. *M.* 1,50.

—, Psychophysiologische Erkenntnisstheorie. Jena, Fischer. gr. 8. V,105 S. *M.* 2,80.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Baglioni, B., La personalità umana. Perugia, Tip. Umbra.

Besant, Annie, Der Mensch und seine Körper. Eine theosoph. Studie.

Uebersetzt von G. K. Wagner. Leipzig, Friedrich. gr. 8. III,96 S. *M.* 1.

Bodnár, Sigm., Mikrokosmos. 2 Bde. Berlin, Walther. gr. 8. VII,399; III,328 S. *M.* 10.

Brierley, J., Stadies of the Soul. London, Clarke. 8. 314 p. *Sh.* 6.

Gumpert, Dagob., Gibt es einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ausserhalb der Religion? Berlin, Süsserot. 8. 16 S. *M.* 0,50.

Hartmann, Frz., Die Reincarnation od. Wiederverkörperung. Leipzig, Friedrich. 8. 36 S. *M.* 0,60.

Hasert, Const., S. ob. I. D.

James, Will., Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine. 18. 126 p. London, Constable. *Sh.* 2/6.

Kramář, J. Ud., Die Hypothese der Seele, ihre Begründung u. metaphysische Bedeutung. 2 Theile. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. X,845; V,524 S. *M.* 25.

Laudowicz, Fel., S. unt. X. A.

Lenckell, R., Durch die Sprache zur Seele. Eine Anregung zur Betrachtung der Seelenfrage in einem neuen Lichte. Leipzig, Mutze. gr. 8. V,89 S. *M.* 1,50.

Piat, C., La destinée de l'homme. Paris, Alcan. 8. 244 p. *Fr.* 5.

Pietropaolo, F., S. unt. X. A.

Surbled, G., Spiritualisme et Spiritisme. Paris, Téqui. 12. X,272 p. *Fr.* 3.

Unger, Fr., Die Magie des Traumes als Unsterblichkeitsbeweis. Nebst einem Vorwort: Occultismus u. Socialismus von C. du Prel. 2. Aufl. Münster, Mickl. gr. 8. 8 S. *M.* 0,35.

Wissenschaft und Religion, S. unt. V.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Argyll, Duke of, Organic Evolution Cross-examined, or Some Suggestions on the Great Secret of Biology. London, Murray. 8. 208 p. *Sh.* 5.

Bettex, F., Symbolik der Schöpfung und ewige Natur. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. 440 S. *M.* 5.

Bois-Reymond, Em. du, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die 7 Welträthsel. 2 Vorträge. Des 1. Vortr. 8., der 2 Vorträge 4. Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 120 S. *M.* 2.

Büchner, Lud., Kraft und Stoff. Oder Grundzüge der natürl. Weltordnung nebst einer darauf gebauten Moral od. Sittenlehre. 19. deutsche Aufl. Leipzig, Thomas. gr. 8. XXIX,511 S. *M.* 6,50.

Costantin, Les végétaux et les milieux cosmiques. Paris, Alcan.

Dewar, A. Redc., From Matter to Man. A New Theory of the Universe. London, Chapman & Hall. 8. 298 p. *Sh.* 3/6.

Earl, Alfr., The Siving Organism. An Introduction tho the Problems of Biology. London, Macmillan. 8. 286 p. *Sh.* 6.

Eimer, G. H. Th., Die Entstehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens. 2. Thl. Orthogenesis der Schmetterlinge. Ein Beweis bestimmt gerichteter Entwickelung u. Ohnmacht natürlicher Zuchtwahl bei der Artbildung. Zugleich eine Erwiderung an Aug. Weismann. Unter Mitwirkung von C. Fickert. Mit 2 Tfln. u. 352 Abbildungen im Text. Leipzig, Engelmann. gr. 8. X,XVI,513 S. *M.* 18.

González de Arintero O. P., J. T., La evolución y la filosofía. Introducción general. Gijón, Tip. „La Industria". 4. VIII,195 p. *Pes.* 3.

—, Id. Libro primero. La evolución y la mutabilidad de las especies orgánicas. Gijón, Tip. „La Industria". 4. X,559 p. *Pes.* 6,50.

Haan, S. J., Henr., Philosophia naturalis. Ed. 2. Freiburg i. B., Herder. 8. XII,233 S. *M.* 2,20.

3. Bd. des »Cursus philosophicus« (ob. I. A.).

Haeckel, Ernst, Der Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers. 7. Aufl. Bonn, Strauss. gr. 8. 46 S. *M.* 1,60.

Hasert, Const., S. ob. I. D.

Klinkert, Wilh., Das Licht, sein Ursprung und seine Function als Wärme, Elektricität, Magnetismus, Schwere und Gravitation. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 104 S. *M.* 2.

Mills, Wesl., The Nature and Development of Animal Intelligence. London, Fischer Unwin. 8. 320 p. *Sh.* 10/6.

Mongré, P., Das Chaos in kosmischer Auslese. Ein erkenntniskritischer Versuch. Leipzig, Naumann. gr. 8. VI,213 S. *M.* 4.

Ortí y Lara, Juan Man., Curso abbreviado de metafísica y filosofía natural. 2. ed. Vol. II.: Filosofía natural. Madrid, Impr. de s. Francisco de Sal. 8. 199 p. *Pes.* 2,25.

Perrier, Edm., Les colonies animales et la formation des organismes. 2me éd. Paris, Masson.

Scheffler, Herm., Die Grundlagen des Weltsystems in gesetzlichem Zusammenhange nach ihrer physischen, mathematischen, logischen und philosophischen Bedeutung. Braunschweig, Wagner. gr. 8. VI,247 S. *M.* 4.

Schellwien, Rob., Das Gesetz der Causalität in der Natur. Neue (Tit.-) Ausg. Leipzig (1876), Janssen. gr. 8. IV,271 S. *M.* 3.

—, Der Wille, die Lebensgrundmacht. Neue (Tit.-) Ausg. Leipzig (1879), Janssen. gr. 8. VIII,339 S. *M.* 3.

Spencer, Herb., The Principles of Biology. Vol. I. 2nd edition. London, Williams & Norgate 8. 718 p. *Sh.* 18.

Westphal, Carl, Das Dilemma der Atomistik. Ein erster Beweis des Idealismus, nebst einer Skizze eines modernen Stils des idealistischen Weltgebäudes. Berlin, Skopnik. gr. 8. 35 S. ℳ 0,60.

Funghini, L., L'uomo e il transformismo. Firenze, Mariani. 16. 110 p. *Lir.* 1.

Glück, Leop., Zur physischen Anthropologie der Albanesen. (Mit 9 Abbildungen im Texte.) Wien, Gerold's Sohn. Lex.-8. 38 S. ℳ 1,20.

—, Zur physischen Anthropologie der Zigeuner in Bosnien u. der Hercegovina. I. Die mohammedanischen Zigeuner. (Mit 6 Tfln. u. 10 Abbildungen im Texte.) Wien, Gerold's Sohn. Lex.-8. 31 S. ℳ 2.

Gobineau, Graf, Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen. Deutsche Ausg. von L. Schemann. 2. Bd. Stuttgart, Fromann. gr. 8. VI,382 S. ℳ 4,20.

Goette, Al., Ueber Vererbung und Anpassung. Strassburg, Heitz. gr. 8. 31 S. ℳ 0,80.

Lasson, Ad., Der Leib. Berlin, Gärtner. gr. 8. 88 S. ℳ 1,50.
III. Folge 6. Heft von »Philos. Vorträge«. (ob. I. C.)

Le Dantec, Fél., Évolution individuelle et hérédité. Paris, Alcan. 8. 306 p. *Fr.* 6.

M'Kinney, S. B. G., The Origin and Nature of Man. Revised and Enlarged. London, Hutchinson. gr. 8. 326 p. *Sh.* 6.

Platz, Bonif., Der Mensch. Sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter. III. verb. Aufl. Würzburg u. Leipzig, Wörl. 4. XVIII,476 S. (u. 400 Fig.).

Scheffler, Herm., Das Schöpfungsvermögen und die Unmöglichkeit der Entstehung des Menschen aus dem Thiere. Nebst einer Kritik der Werke von Darwin u. Häckel. Braunschweig, Wagner. gr. 8. IV,152 S. ℳ 3,60.

Vignoli, T., Peregrinazioni antropologiche e fisiche. Milano, Hoepli. *Lir.* 5.

Virchow, Rud., Ueber die ethnologische Stellung der prähistorischen und protohistorischen Aegypter, nebst Bemerkungen über Entfärbung und Verfärbung der Haare. Berlin, Reimer. gr. 4. 20 S. (mit 2 farb. Tfln.). ℳ 3.

Warren, Ernst, An Investigation on the Variability of the Human Skeleton. With Especial Reference tho the Naquada Race Discovered by Prof. Flinders Petrie, in his Exploration in Egypt. London, Dulau. 8. *Sh.* 5.

Weisbach, A., Prähistorische Schädel vom Glasinac. Wien, Gerold's Sohn. Lex.-8. 16 S. ℳ 0,40.

Wolff, Gust., Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre. Gesammelte u. vermehrte Abhandlungen. Leipzig, Georgi. gr. 8. V,71 S. ℳ 2.

V. Theodicee.

Balsamello, F., Ipothesi sulla formazione del mondo, ossia dimostrazione dell' esistenza die Dio con le leggi fisiche. Roma.

Bard, P., Das Dasein Gottes. Schwerin, Bahn. gr. 8. 22 S. ℳ 0,50.

Baumann, Jul., S. unt. VII. A.

Bensow, Osc., Ueber die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Rostock, Leopold. gr. 8. 58 S. ℳ 1.

Howatt, J. Reid, Agnostic Fallacies. 2nd edition. London, Nisbet. 12. 94 p. *Sh.* 1.

Rolfes, Eug., Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Erklärt u. vertheidigt. Köln, Bachem. gr. 8. VIII,305 S. ℳ 5.

Vincent, Boyd, Hod and Prayer. A Discussion on the Reasonableness of Prayer. The Bedell Lectures for 1895. London, Rivington. 8. *Sh.* 2.

Wallace, Will., Lectures and Essays on Natural Theology and Ethic. Edited with a Biographical Introduction by Edward Caird. Clarendon Press. 8. 406 p. *Sh.* 12/6.

Wissenschaft und Religion, oder: Beweis, dass ein Gott existirt und die menschliche Seele unsterblich ist. Wytikon-Zürich, Schilde. gr. 8. 15 S. ℳ 0,15.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Dunan, Ch., S. ob. I. A.

Hodgson, Shadw. H., The Metaphysic of Experience. London, Longmans. 4 Vols. 8. *Sh.* 36.

Illingworth, J. R., Divine Immanence. An Essay on the Spiritual Significance of Matter. London, Macmillan. 8. 228 p. *Sh.* 7/6.

Kappes, Matth, Die Metaphysik als Wissenschaft. Nachweis ihrer Existenzberechtigung u. Apologie einer übersinnlichen Weltanschauung. Münster, Aschendorff. gr. 8. 60 S. ℳ 1,50.

Kowalewski, Arn, Ueber das Causalitätsproblem. Eine philosophische Studie. Leipzig, Mutze. gr. 8. II,121 S. ℳ 2,60.

Nys, D., La notion de temps d'après les principes de s. Thomas d'Aquin Louvain, Instit. supér. de Phil. 8. 232 p. *Fr.* 2,50.

Pick, Leop., Die vierte Dimension. Leipzig, Strauch. gr. 8. 46 S. *M.* 1.

Poirson, Ch., Le dynamisme absolu. Suivi d'éclaircissements et de développements. Lyon, Storck. 8. 381 p.

Schofield, Alfr., The Unconscious Mind. London, Hodder & Stouphton. 8. 452 p. *Sh.* 7/6.

Willareth, O., S. unt. X. A.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Achelis, Th., Ethik. Leipzig, Göschen. 12. 159 S. *M.* 0,80. 90. Bdch. der »Sammlung Göschen«.

Allihn, F. H. Th., Grundriss der Ethik. Neu bearbeitet u. erweitert von O. Flügel. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. XIII,272 S. *M.* 4.

Baumann, Jul., Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechtes und der Gotteslehre. Leipzig, Dietrich. gr. 8. VII,295 S. *M.* 7.

Boistel, A., Cours de philosophie du droit. Paris, Fontemoing.

Bon, Fred, Ueber das Sollen und das Gute. Eine begriffsanalytische Untersuchung. Leipzig, Engelmann. gr. 8. V,188 S. *M.* 3,60.

Büchner, Ludw., S. ob. IV.

Conrad, J., Grundriss zum Studium der politischen Oekonomie. 2. Thl.: Volkswirthschaftspolitik. 2. Aufl. Jena, Fischer. gr. 8. VI,144 S. *M.* 2,80.

Ehrenfels, Chr. v., System der Werththeorie. 2. Bd.: Grundzüge einer Ethik. Leipzig, Reisland. gr. 8. VIII,270 S. *M.* 5.

George, Hen., The Science of Political Economy. 2nd edition. London, Paul & Trübner. gr. 8. 576 p. *Sh.* 7/6.

González de Castejon y Elio, F. J., Lecciones de derecho natural. Madrid, Hernández. 4. VIII,485 p. *Pes.* 12,50.

Hartmann, Ed. v., Ethische Studien. Leipzig, Haacke. gr. 8. VII,241 S. *M.* 5.

Henneberg, C., Philosophie du droit et droit naturel. Bruxelles.

Jodl, Frd., Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Gebr. Knauer. gr. 8. 26 S. *M.* 0,40.

Judge, Thom., Social and Political Economy. London, Simpkin. 8. 178 p. *Sh.* 3/6.

Kirchner, Fr., Ethik. Katechismus der Sittenlehre. 2. Aufl. Leipzig, Weber. 12. VIII,262 S. ℳ 3.

Körner, Al., Grundriss der Volkwirthschaftslehre. 2. Aufl. Wien, Manz. gr. 8. 156 S. ℳ 2,40.

Lazarus, M., Die Ethik des Judenthums. Frankfurt a. M., Kauffmann. gr. 8. XXV,69 S. ℳ 3.

Lilla, V., Il diritto nei suoi rapporti colla persona, colla società e collo stato. Torino, Bocca.

Marchesini, G., Il carattere etico del dritto. Roma, Loescher.

—, Il principio dell' utile nell' etica sociale e nel dritto. Milano.

Mendizábal y Martín, Luís, Elementos de derecho natural. 2. ed. Tomo 2.: Derecho privado. Zaragoza, Salas. 4. X,452 p. *Pes.* 6,50.

Morselli, E., Elementi di sociologia generale. Milano, Höpli.

Natorp, Paul, Socialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, Fromann. gr. 8. VIII,352 S. ℳ 6.

Naumann, Gust., Antimoralisches Bilderbuch. Ein Beitrag zu einer vergleichenden Moralgeschichte. Leipzig, Haessel. 8. IV,379 S. ℳ 5.

Nicholson, J. Shield, Principles of Political Economy. Vol. 2. London, Black. 8. 342 p. *Sh.* 12/6.

Pajk, Joh., Praktische Philosophie. Wien, Konegen. gr. 8. VII,180 S. ℳ 3.

Pietropaolo, F., Genesi ed evoluzione del dritto. Milano, Società editr. libraria.

Rivalta, Val., Diritto naturale e positivo. Bologna, Zanichelli. VIII, 468 p. *Lir.* 6.

Roberty, E. de, Les fondements de l'éthique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 2,50.

Villa, G., Sui metodi delle scienze morali. Scansano.

Woltmann, Ludw., System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus u. Socialismus. Düsseldorf, Michels. gr. 8. XII,391 S. ℳ 4,50.

Ward, S. F., Outlines of Sociology. London, Macmillan. 8. *Sh.* 7/6.

Wundt, W., Ethics. Translated by Margaret Floy Washburn. London, Swan Sonnenschein. gr. 8. 204 p. *Sh.* 6.

B. Beiträge zur Ethik.

Bernaldo de Quirós, Const., Las nuevas teorías de la criminalidad. Madrid, Sardá. 4. 357 p. *Pes.* 5,50.

Brandi S. J., Salv., La deformità del duello. Studio giuridico. Roma, Civiltà cattolica. 8. *Lir.* 0,10.

Clarke, R. Floyd, The Science of Law and Law-Malling. Being an Introduction to Law. London, Macmillan. 8. *Sh.* 17.

Davidson, J., The Bargain Theory of Wages. A Critical Development from Historic Theories. London, Putnam. gr. 8. *Sh.* 6.

De Sarlo, F., Metafisica, scienza e moralità. Studi di filosofia morale. Roma, Balbi. 8. XLVIII,221 p. *Lir.* 3,50.

Förster, Fr. W., Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. Berlin, Dümmler. gr. 8. 54 S. ℳ 1.

Gomperz, Heinr., Kritik des Hedonismus. Eine psychologisch-ethische Untersuchung. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. VII,121 S. ℳ 2,40.

Günther, Carl, Die Zurechnung im Strafrecht. Ein offenes Wort zur Abwehr der Lehre von der Willensunfreiheit im Positivismus. Berlin, Wattenbach. gr. 8. 14 S. ℳ 1.

Guyau, M., A Sketch of Morality independent of Obligation and Sanction. Translated from the French by Gertrude Kapteyn 2nd ed. London, Watts. 8. 228 p. *Sh.* 3 6.

Kneib, Ph., Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Mainz, Kirchheim. gr. 8. XII,73 S. ℳ 1,20.

Krueger, Fel., Der Begriff des absolut Werthvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Leipzig, Teubner. gr. 8. 96 S. ℳ 2,80.

Monrad, M. J., Die menschliche Willensfreiheit und das Böse. Aus dem Norwegischen von O. v. Harling. Leipzig, Janssen. gr. 8. 64 S. ℳ 1,20.

Nietzsche, Fed., Al di là del bene e del male. (Tradotto del tedesco.) Torino, Bocca. 8. VIII,232 p.

Oppenheim, L., Das Gewissen. Basel, Schwabe. gr. 8. 50 S. ℳ 1,20.

Proal, Louis, Political Crime. (Criminology Series.) London, T. Fisher Unwin. 8. XVI,355 p. *Sh.* 6.

Seth, James, A Study of Ethical Principles. 3. edit. London, Blackwood. gr. 8. 486 p. *Sh.* 7/6.

Sidgwick, Henr., Practical Ethics. A Collection of Adresses and Essays London, Swan Sonnenschein. gr. 8. 268 p. *Sh.* 4 6.

Sutherland, Alex., The Origin and Growth of the Moral Instinct. 2 Vols. London, Longmans. 8. *Sh.* 28.

Thomas, P. F., L'éducation des sentiments. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Walthew, G. W., The Philosophy of Government. London, Putnam. 8. 207 p. *Sh.* 5.

Zenker, E. V., Anarchism. A Criticism and History of the Anarchist Theory. Translated from the German. London, Methuen. 8. 284 p. *Sh.* 7/6.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Ambrozovics, Béla, Das Verhältniss zwischen Preis und Consumtion beziehentlich Production. Aus dem Ungar. Wien, Spielhagen & Schurich. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Berlin, Isr., Die Haushaltung der Gesellschaft. Eine Abhandlung über

den Bedarf und die Herstellung der Existenzmittel. Bern, Semminger. gr. 8. 36 S. ℳ 0,70.

Berlin, Isr., Neue Gedanken über die Entstehung der Familie und der Religion. Bern, Steiger & Co. 8. 16 S. ℳ 0,40.

Biederlack S. J., Jos., Die sociale Frage. Ein Beitrag zur Orientirung über ihr Wesen und ihre Lösung. 2. u. 3. Aufl. Innsbruck, Rauch. gr. 8. VIII,220 bezw. 238 S. ℳ 1,80.

—, Die modernen Strafrechtstheorien vom Standpunkte der christlichen Staatsauffassung. Wien, Mayer & Co. gr. 8. 13 S. ℳ 0,40.

—, Der Darlehenszins. Wien, Mayer & Co. gr. 8. 43 S. ℳ 0,80.

Bischoff, Dietr., Echte und falsche Gerechtigkeit. Ein Wort wider den Socialismus. Leipzig, Hesse. gr. 8. VII,175 S. ℳ 2.

Braasch, Aug., Irrthümliche Ideale der Socialdemokratie. Lübeck, Schmidt. gr. 8. 36 S. ℳ 0,50.

Capart S. J., Alph., La propriété individuelle et le collectivisme. Namur, Delvacet. 576 p.

Cathrein S. J., Vict., Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. 7. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XVI,302 S. ℳ 2,20.

—, Il socialismo. Suo valore teoretico e pratico. Prima versione italiana fatta sulla 5ta ediz. tedesca da Mgr. Giul. Cecconi. Torino, Bocca. 16. XII,200 p. *Lir.* 2,50.

Cless, Alfr., Theoretischer Anarchismus. Monterey, Cal. gr. 8. 127 S. ℳ 4.

Dubois, Abbé J. A., Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Translated by H. K. Beauchamp. 2 Vols. Clarendon Press. 8. 770 p. *Sh.* 21.

Espinas, Alfr., La philosophie sociale au 18e siècle et la Révolution française. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Fournière, Eug., L'idéalisme social. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Giddings, F. H., The Elements of Sociology. Text-book. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6.

Giordano, L., Sul criterio metodico e sul principio ontologico nella concezione della Stato. Genova, Sambolino.

Gross, H., S. ob. III. B.

Gumplowicz, L., Sociologie et politique. Paris, Giard et Brière. 8. 302 p.

Hoffmann, B. A., Die sociale Frage der Gegenwart und die Versuche ihrer Lösung. Regensburg, Nation. Verlagsanst. gr. 8. 32 S. ℳ 0,60.

Izoulet, Jean, Les quatre problèmes sociaux. Paris, Armand Colin et Co. 8. *Fr.* 1.

Kidd, Benj., Social Evolution. With Appendix containing a Reply to Criticisms. New edition. London, Macmillan. 8. 396 p. *Sh.* 7/6.

Le Bon, Gust., La psychologie du socialisme. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Lewetzki, S., Willensbildung. Ein Beitrag zur Lösung der socialen Frage. Berlin (S. W., Commandantenstrasse 5a), Selbstverlag. gr. 8. 24. S. *M.* 0,60.

Lichtenberger, A., Le socialisme utopique. Étude sur quelques précurseurs du socialisme. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,50.

Liepmann, M., S. unt. X. B. *d*).

Lilienfeld, Paul v., Zur Vertheidigung der organischen Methode in der Sociologie. Berlin, Reimer. gr. 8. 76. S. *M.* 1,20.

Maier, Gust., Sociale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Leipzig, Teubner. 8. IV,172 S. *M.* 0,90.

Maurenbrecher, Max, S. unt. X. B. *b*).

Mallock, W. H., Aristocracy and Evolution. A Study of the Rights, the Origin and the Social Functions of the Wealthier Classes. London, Black. 414 p. *Sh.* 12/6.

Mismer, Ch., Principes sociologiques. 2me éd. Paris, Alcan. 8. 286 p. *Fr.* 3.

Oppenheimer, Frz., Grossgrundeigenthum und sociale Frage. Versuch einer neuen Grundlegung der Gesellschaftswissenschaft. Berlin, „Vita", Deutsches Verlagshaus. gr. 8. XVI,504 S. *M.* 5.

Pesch S. J., Heinr., Liberalismus, Socialismus u. christliche Gesellschaftsordnung. I. Der christliche Staatsbegriff. 2. Aufl. gr. 8. XI,194 S. *M.* 1,60.
Bildet das 8. Heft von: »Die Sociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-L."«

Platter, Jul., Kritische Beiträge zur Erkenntniss unserer socialen Zustände und Theorien. 2. (Tit.-)Aufl. Bern (1894), Steiger & Co. gr. 8. VII,558 S. *M.* 5.

Ratzenhofer, Gust., Die sociologische Erkenntniss. Positive Philosophie des socialen Lebens. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XII,372 S. *M.* 6.

Reichesberg, N., Die Sociologie, die sociale Frage und der s. g. Rechtssocialismus. Eine Auseinandersetzung mit Hrn. Prof. Dr. L. Stein. Bern, Steiger & Co. gr. 8. 131 S. *M.* 2,50.

Reinhold, K. Th., Die bewegenden Kräfte der Volkswirthschaft. Leipzig, Hirschfeld. gr. 8. XVI,632 S. *M.* 10.

Rénard, G., Le régime socialiste, son organisation politique et économique. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Sabilles, R., L'individualisation de la peine. Préface de G. Tarde. Paris, Alcan. 8. 284 p. *Fr.* 6.

Sanz y Escartin, E., L'individu et la réforme sociale. Traduit de l'espagnol par A. Dietrich. Paris, Alcan. 8. 390 p. *Fr.* 7,50.

Schaub, Frz., Die Eigenthumslehre nach Thomas v. Aq. u. dem modernen Socialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XXIV,446 S. *M.* 6.

Schvarcz, Jul., Die Demokratie. 2. Bd. 2. Abth. Leipzig, Friedrich. Lex.-8. S. 145—647. ℳ 13.

Sociale Frage, Die — beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach. 8. Heft, S. Pesch S. J., Heinr.

Smith, Ad., An Enquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations. New edition. 8. 796 p. London, Rontledge. *Sh.* 2/6.

Söderbom, Nath., Die Religion und die sociale Entwicklung. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. III,96 S. ℳ 1,60.

Stein, Ludw., Wesen und Aufgaben der Sociologie. Eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie. Berlin, Reimer. gr. 8. 38 S. ℳ 0,60.

Steinbach, Em., Die Moral als Schranke des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung. Wien, Manz. gr. 8. V,107 S. ℳ 2.

Stuckenberg, J. H. W., Introduction to the Study of Sociology. 8. London, Hodder & Stonghton. *Sh.* 9.

Tarde, G., Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie. Paris, Alcan. 12. 169 p. *Fr.* 2,50.

Tillier, L, Le mariage, sa génèse, son évolution. Paris, Société d'éditions scientifiques. 8. 318 p.

Turgot, Reflections on the Formation and Distribution of Riches. London, Macmillan. 8. *Sh.* 3.

Woltmann, Ludw., Die Darwin'sche Theorie und der Socialismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der menschl. Gesellschaft. Düsseldorf, Michels. gr. 8. VIII,397 S. ℳ 5.

Ziegler, Th., Die sociale Frage eine sittliche Frage. 6. (Tit.-) Aufl. Leipzig (1895), Göschen. 8. II,183 S. ℳ 2,50.

Zini, Z., Proprietà individuale o proprietà collettiva. Torino. *Lir.* 6.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Banister, Henr. C., Lectures on Musical Analysis delivered before the Royal Normal College. 3. edit. London, Bell. 8. *Sh.* 5.

Carner, S. J., El genio y el arte. Barcelona, Seix. 8. 159 p. *Pes.* 1,75.

Duboc, Jul., S. ob. I. D.

Lessing, Jul., Das Moderne in der Kunst. Berlin, Simion. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Lipps, Th., Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung. Hamburg, Voss. gr. 8. VIII,264 S. ℳ 6.

Meredith, George, An Essay on Comedy and the Uses of the Comic Spirit. 2nd edition. London, Constable. 8. 166 p. *Sh.* 6.

Nef, Willi, Die Aesthetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntniss. Ein Vorschlag über den Gegenstand, die Methoden und Ziele einer exact wissenschaftlichen Aesthetik. Leipzig, Haacke. gr. 8. 52 S. *M.* 1.

Oeser, Ch., Briefe an eine Jungfrau über die Hauptgegenstände der Aesthetik. 26. Aufl. von Julie Dohmke. Leipzig, Brandstetter. gr. 8. VIII.622 S. (mit Holzschn. u. 16 Stahlst.) *M.* 7,50.

Pérèz, J., L'art et le réel, essai de métaphysique fondée sur l'esthétique. Paris, Alcan. 8. XII,208 p. *Fr.* 3,75.

Pilo, Mar., Estética integral. Traducc. y explicación de J. G. Aldeguer. Madrid, Marqués. 8. XVI,320 p. *Pes.* 3,50.

Ruskin, John, Modern Painters. Vol. V.: Of Leaf Beauty; Of Cloud Beauty; Of Ideas of Religion. New edition. London, G. Allen. gr. 8. 408 p. *Sh.* 9.

Smith, H., Music: How it Came to be What it Js. London, Murray. 8. 264 p. *Sh.* 6.

Stern, P., Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung. Hamburg, Voss. gr. 8. VIII,82 S. *M.* 2.

Tipper, H., The Growth and Influence of Music in Relation to Civilisation. London, E. Stock. 8. 234 p. *Sh.* 6.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Balmforth, Ramsd., The Evolution of Christianity. London, Sonnenschein. 8. 176 p. *Sh.* 2/6.

Bard, P., Glaube und Wissenschaft. Schwerin, Bahn. gr. 8. 20 S. *M.* 0,40.

Berlin, Isr., S. ob. VII. C.

Bulova, J. Ad., Die Einheitslehre (Monismus) als Religion. Berlin, Mickisch. 8. VII,136 S. *M.* 2.

Caillard, E. M., Reason in Revelation, or the Intellectual Aspect of Christianity. London, Nisbet. 12. 130 p. *Sh.* 2.

Carpenter, J. Estl., The Place of Immortality in Religious Belief. London, P. Green. gr. 8. 110 p. *Sh.* 1.

Chabin S. J., La science de la Religion. Paris, Poussielgue. 8. VI, 535 p. *Fr.* 5.

Gaina, Bas., Theorie der Offenbarung. Ein apologetischer Versuch. Czernowitz, Pardini. gr. 8. III,244 S. *M.* 4.

Glogou, Gust., Vorlesungen über Religionsphilosophie. Nach einem

Stenogramm im Auszug hrsg. von H. Clasen. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. VI,42 S. ℳ 1.

Hartwig, O., Die mystische Seite des religiösen Lebens. Bremen, Schünemann. 8. 30 S. ℳ 0,50.

Lang, Andr., The Making of Religion. London, Longmans. 8. 390 p. *Sh.* 12.

Müller, F. Max, Anthropological Religion. The Gifford Lectures 1891. New edition. London, Longmans. 8. 492 p. *Sh.* 5.

—, Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India. New edition. London, Longmans. 8. 424 p. *Sh.* 5.

—, Natural Religion. The Gifford Lectures 1888. New edition. London, Longmans. 8. 646 p. *Sh.* 5.

—, Physical Religion. The Gifford Lectures 1890. New edition. London, Longmans. 8. 422 p. *Sh.* 5.

—, Theosophy, or Psychological Religion. The Gifford Lectures 1892. New edition. London, Longmans. 8. 610 p. *Sh.* 5.

Sabatier, Aug., Die Religion und die moderne Cultur. Aus dem Franz. von G. Sterzel, Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 52 S. ℳ 0,80.

—, Religionsphilosophie auf philosophischer und geschichtlicher Grundlage. Deutsch von Aug. Baur. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XX,326 S. ℳ 6.

—, The Vitality of Christian Dogmas and their Power of Evolution. A Study in Religious Philosophy. Translated by Mrs. E. Christen. London, Black. gr. 8. 90 p. *Sh.* 1/6.

Sullivan, W. R. W., Morality as a Religion. An Exposition of Some First Principles. London, Sonnenschein. 8. 304 p. *Sh.* 6.

Tannenberg, H., Was ist Religion? Berlin-Friedrichshagen, Troistler & Co. gr. 8. 45 S. ℳ 1.

Tappenbeck, Wilh., Die Religion der Schönheit. Ihr Fundament. Leipzig, Haacke. gr. 8. 96 S. ℳ 2.

Wyneken, Gust. Ad., *Amor Dei intellectualis.* Eine religionsphilosophische Studie. Greifswald, Abel. gr. 8. III,68 S. ℳ 1,20.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Brodbeck, Ad., Zoroaster. Ein Beitrag zur vergleichenden Geschichte der Religionen und philosophischen Systeme des Morgen- und Abendlandes. 2. (Tit.-) Aufl. Leipzig (1893), Friedrich. XIII,346 S. ℳ 5.

Brown, Rob., Semitic Influence in Hellenic Mythology. With Special Reference to the Recent Mythological Works of F. Max Müller and A. Lang. London, Williams & Norgate. 8. 242 p. *Sh.* 7/6.

Campbell, Lewis, Religion in Greek Literature. London, Longmans. 8. 434 p. *Sh.* 15.

Falke, Rob., Buddha, Mohammed, Christus. Ein Vergleich der drei Persönlichkeiten. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. VIII,216 S. *M.* 3.

—, Christenthum und Buddhismus. Berlin, Rühe. gr. 8. 31 S. *M.* 0,50.

Frey, Joh., Tod, Seelenglaube und Seelencult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VIII,244 S. *M.* 3,75.

Geden, Alfr. S., Studies in Comparative Religion. London, Kelly. 12. 328 p. *Sh.* 2/6.

George, Cl., Unity in Religion. An Inquiry into the Teachings of the Great Religions of the World. London, Sonnenschein. 8. *Sh.* 1.

Hardy, Ed., Indische Religionsgeschichte. Leipzig, Göschen. 12. 152 S. *M.* 0,80.

Larsen, H. Mart., Jesus und die Religionsgeschichte. Aus dem Dänischen von G. Sterzel. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 32 S. *M.* 0,60.

Reville, Alb., Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Native Religions of Mexico and Peru. Translated by Phil. Wicksteed. 2nd ed. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 3/6.

Rohde, Erw., Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. Aufl. 2 Bde. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VII,329; III,436 S. *M.* 20.

Saussaye, Chantepie de la, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. III,36 S. *M.* 0,60.

Schroeder, L. v., Buddhismus und Christenthum. Was sie gemein haben und was sie unterscheidet. 2. Aufl. Reval, Kluge. gr. 8. 44 S. *M.* 1.

Smith, Henr., The Bible and Islam, or the Influence of the Old and New Testaments on the Religion of Mohammed. London, Nisbet. 8. 332 p. *Sh.* 7/6.

Stave, Erik, Ueber den Einfluss des Parsissmus auf das Judenthum Leipzig, Harrassowitz. gr. 8. V,280 S. *M.* 6.

Tannenberg, H., Die Religionsforschung und das historische Princip. Eine Programmschrift. Berlin-Friedrichshagen, Troistler & Co. gr. 8. IV,21 S. *M.* 0,50.

Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Alterthum bis auf Alexander den Grossen. Deutsch von G. Gehrich. 2. Bd.: Die Religion bei den irenischen Völkern. 1. Hälfte. Gotha, Perthes. gr. VIII,187 S. *M.* 3,60.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Ambrosi, A., La psicologia dall' immaginazione nella storia della filosofia. Roma. 8. 562 p.

Erdmann, Joh. Ed., A History of Philosophy. English Translation edit. by Williston S. Hough. Vol. II. Modern Philosophy. 4th ed. London, Swan Sonnenschein. gr. 8. 730 p. *Sh.* 15.

Falckenberg, Rich., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus v. Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt. 3. Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XII,563 S. *M.* 7,50.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläums-Ausg. 2. Bd.: Spinoza's Leben, Werke und Lehre. 4. Aufl. 4. Bd.: Immanuel Kant und seine Lehre. 1. Theil: Entstehung und Grundlegung der krit. Philosophie. 4. Aufl. Heidelberg, Winter. gr. 8. XVI,573; XX, 620 S. *M.* 14 bezw. 16.

Goldschmidt, L., Kant und Helmholtz. Populärwissenschaftliche Studie. Hamburg, Voss. gr. 8. XVI,135 S. *M.* 5.

Grot, Nik., Nietzsche und Tolstoi. Aus dem Russischen von Al. Markow. Berlin, Steinitz. gr. 8. 24 S. *M.* 0,50.

Häbler, Th., Ueber zwei Stellen in Platon's *Timaeus* und im Hauptwerke von Coppernicus. Grimma, Gensel. gr. 4. 26 S. *M.* 1.

Heinze, M., S. Ueberweg, Frd.

Hillemand, C., et Petrucci, R., Auguste Comte et la philosophie positive. Paris.

Kronenberg, M, Moderne Philosophen. Porträts und Charakteristiken. (Hermann Lotze — F. Alb. Lange — Victor Cousin — Ludw. Feuerbach — Max Stirner.) München, Beck. gr. 8. XI,221 S. *M.* 4,50.

Lange, Fr. Alb., Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2 Bücher. 6. (Tit.-) Aufl. Mit d. Stahlst.-Portr. des Vf.'s. Biographisches Vorwort und Einleitung mit krit. Nachtrag von Herm. Cohen. Leipzig (1896), Bädecker. gr. 8. XXI, 434; LXXVI,573 S. *M.* 10.

Laudowicz, Fel., Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie. Leipzig, Fock. gr. 8. 113 S. *M.* 1,50.

Lewes, G. H., A Biographical History of Philosophy. London, Poutledge. gr. 8. 656 p. *Sh.* 3/6.

Löwenthal, Ed., Geschichte der Philosophie im Umriss für Studirende sowie für jeden Gebildeten. 4. Aufl. Berlin, Hannemann. 8. 55 S. *M.* 1.

Masci, Fil., Dei principali indirizzi della filosofia contemporanea. Napoli.

Mercier, D., Les origines de la psychologie contemporaine. Louvain, Instit. supér. de Phil. 8. X,486 p. *Fr.* 3,50.

Pesch S. J., Tilm., Kant et la science moderne. (Traduit de l'allemand.) Paris, Lethielleux.

Petrucci, R., S. Hillemand, C.

Pietropaolo, F., L'anima nel mondo greco e romano, nel medio evo e nella filosofia moderna. Roma, Capaccini.

Preller, L., S. Ritter, H.

Ritter, H., et Preller, L., Historia philosophiae graecae. Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt. Ed. VIII., quam curav. Ed. Weltmann. Gotha, Perthes. gr. 8. V,598 S. ℳ 10.

Siebert, O., Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht. gr. 8. VIII,496 S. ℳ 7,50.

Stateczny O. M., Eus., Compendium historiae philosophiae. Romae, Typ. Sallustiana. 664 p. *Lir.* 7.

Ueberweg, Frd., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Thl.: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Achte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Aufl., herausg. v. M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VIII,363 S. ℳ 6.

Vogel, Aug., S. ob. I. A.

Willareth, O., Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. Strassburg, Schmidt. 8. V,149 S. ℳ 3.

Zeller, Ed., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 5. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. X,324 S. ℳ 5.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Arnim, Hans v., Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung. Berlin, Weidmann. gr. 8. VII,524 S. ℳ 15.

Benn, Alfr. W., The Philosophy of Greece, considered in Relation to the Character and History of its People. London, Richards. 8. 318 p. *Sh.* 6.

Billia, L. M., Sulle dottrine psicofisiche di Platone. Modena.

Carus, Paul, Karma. A Story of Early Buddhism. London, Paul & Trübner. 8. *Sh.* 3/6.

—, Nirvâna. A Story of Buddhist Philosophy. London, Paul & Trübner. 8. *Sh.* 4/6.

Dahlmann, S. J., Jos., Buddha. Ein Culturbild des Ostens. Berlin, Dames. gr. 8. XI,223 S. *M.* 6.

Diels, H., Ueber die Gedichte des Empedokles. Berlin, Reimer. Lex.-8. 10 S. *M.* 1.

Fairbanks, Arth., The First Philosophers of Greece. An Edition and Translation of the Remaining Fragments of the Presokratic Philosophers, together with a Translation of the more Important Accounts of their Opinions. 8. London, Paul & Trübner. *Sh.* 7/6.

Friedländer, M., Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht. gr. 8. X,123 S. *M.* 3.

Grant, Sir Alex., Aristotle. London, Blackwood. gr. 8. 196 p. *Sh.* 1.

Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote. Paris, Belin frères. 8. *Fr.* 6.

Pérès, I., Quae sit doctrina apud Platonem de pulcro atque ingenuis artibus. Gratianopoli, Allier.

Petrie, W. M. Flind., Religion and Conscience in Ancient Egypt. London, Methuen. gr. 8. 180 p. *Sh.* 2/6.

Pohlenz, Max, De Possidonii libris περὶ παθῶν. Leipzig, Teubner. gr. 8. 100 S. *M.* 3,60.

St. Claire, G., Creation Records discovered in Egypt. Studies in the Book of the Dead. London, Nutt. 8. 504 p. *Sh.* 10/6.

Sakellarios, Anast., Untersuchung des Textes der πολιτεία Ἀθηναίων des Aristoteles. Jena, Haerdle. gr. 8. IV,37 S. *M.* 1.

Schäffer, Alph., Quaestiones Platonicae. Leipzig, Fock. gr. 8. 71 p. *M.* 2.

Schneider, Gust., Die Weltanschauung Plato's, dargestellt im Anschluss an den Dialog Phaedon. Berlin, Weidmann. gr. 8. XIV,138 S. *M.* 2,40.

Soury, J., Diogène d'Apollonie. Paris, 19 rue des s. Pères.

Susemihl, Frz., Neue platonische Forschungen. 1. Stück. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. 56 S. *M.* 1,20.

Tiktin, Sal., Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo von Alexandrien. Frankfurt a. M., Kaufmann. gr. 8. 59 S. *M.* 1,50.

Vahlen, J., Hermeneutische Bemerkungen zu Aristoteles' Poetik. Berlin, Reimer. gr. 8. 20 S. *M.* 1.

Waddington, Ch., Aristote, écrivain et moraliste. Paris, Picard.

Wallis Budge, E. A., The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth Day by Day. The Egyptian Text according to the Theban Recension in Hieroglyphic. 3 Vols. London, Paul & Trübner. 8. *Sh.* 50.

Wendland, Paul, Eine doxographische Quelle Philo's. Berlin, Reimer. gr. 8. 6 S. 0,50.

—, Ein Wort des Heraklit im Neuen Testament. Berlin, Reimer. gr. 8. 9 S. ℳ 0,50.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Bäumker, Cl., Die „Impossibilia" des Siger v. Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrh. Zum ersten Male vollständig hrsg. u. besprochen. Münster, Aschendorff. gr. 8. III,VIII,200 S. ℳ 6,50.

6. Heft des 2. Bd. v. „Beiträge zur Gesch. der Phil. d. M.-A.", S. ob. I. C.

Capitaine, Guil., De Originis ethica. Münster, Aschendorff. 8. VII,216 S. ℳ 4,50.

Glossner, M., Savonarola als Apologet und Philosoph. Eine philosophiegeschichtl. Studie. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 124 S. ℳ 2.

*Jeiler O. M., Ign., S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum. Collecta et s. Thomae doctrina confirmata. Quaracchi, Typogr. Coll. s. Bonavent. 8. IX,91 p. *Lir.* 1,25.

Maurenbrecher, Max, Thomas v. Aquino's Stellung zum Wirthschaftsleben seiner Zeit. 1. Heft. Leipzig, Weber. gr. 8. VIII,122 S. ℳ 3.

Nagy, Alb., Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī. Zum ersten Male hrsg. XXXIV,84 S. M 4,50.

5. Heft des 2. Bd. v. „Beiträge zur Gesch. der Phil. d. M.-A.", S. ob. I. C.

c) Zur neueren Philosophie.

Elbogen, Ismar, Der *Tractatus de intellectus emendatione* und seine Stellung in der Philosophie Spinoza's. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's. Breslau, Preuss & Jünger. gr. 8. III,91 S. ℳ 2.

Frenzel, Bernh., Der Associationsbegriff bei Leibniz. Leipzig, Fock. gr. 8. 109 S. ℳ 2.

Freudenthal, J., Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XVI,304 S. ℳ 10.

Gerhardt, C. I., Ueber die vier Briefe von Leibniz, die Samuel König in dem »Appel au public. Leide 1753« veröffentlicht hat. Berlin, Reimer. Lex.-8. 9 S. ℳ 0,50.

Hartmann, Frz., Grundriss der Lehren des Theophrastus Paracelsus von Hohenheim. Vom religionswissenschaftl. Standpunkt betrachtet. Leipzig, Friedrich. 8. VII,261 S. ℳ 3.

Krantz, E., Essai sur l'esthétique de Descartes. Paris, Alcan. *Fr.* 6.

Scheidemantel, Herm., Die Grundprobleme der Ethik Spinoza's. („Der Begriff der *actio* im Gegensatze der *passio* in Spinoza's Ethik.") Leipzig, Haacke. gr. 8. 36 S. ℳ 0,80.

Scherer, Carl Chr., Das Thier in der Philosophie des Hermann Samuel Reimarus. Ein Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Psychologie. Würzburg, Göbel. gr. 8. VII,183 S. ℳ 2,50.

d) Zur neuesten Philosophie.

Allievo, G., La psicologia di H. Spencer. Torino, Unione Tipogr.

Arnoldt, Em., Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine „Religionslehre" und seinen Conflict mit der preussischen Regierung. Königsberg, Beyer. gr. 8. XXI,156 S. ℳ 4.

Bensow, Osc., S. ob. I. C.: Studien. Berner — zur Philosophie etc.

Bernhard, Joh., Friedrich Nietzsche Apostata. Lübeck, Lübcke & Hartmann. gr. 8. 56 S. ℳ 1.

Beth, Karl, Die Grundanschauungen Schleiermacher's in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre. Berlin, Warneck. gr. 8. 64 S. ℳ 1,50.

Böttger, Rich., Das Grundproblem der Schopenhauer'schen Philosophie. Greifswald, Abel. gr. 8. V,42 S. ℳ 0,90.

Brockdorff, Baron Cay v., Kant's Teleologie. Kiel, Knevkow & Gellhorn. gr. 8. 60 S. ℳ 1,20.

Damm, Osk., Schopenhauer's Ethik im Verhältniss zu seiner Erkenntnisslehre und Metaphysik. Annaberg, Graser. gr. 8. 101. ℳ 1,50.

Daxer, G., Ueber die Anlage und den Inhalt der transscendentalen Aesthetik in Kant's Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, Voss. gr. 8. 96 S. ℳ 2,40.

Dimitroff, Ath., Die psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. Fichte's aus ihrem Gesammtcharakter entwickelt. Jena, Strobel. gr. 8. VII,187 S. ℳ 2.

Eichthal, Eug. d', S. ob. I. D.: Mill, Stuart.

Felsch, Erläuterungen zu Herbart's Ethik mit Berücksichtigung der gegen sie erhobenen Einwendungen. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. XIV,146. ℳ 2,50.

Friedrich, Joh., Friedrich Eduard Beneke Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstage. Wiesbaden, Behrend. gr. 8. VI,66 S. ℳ 1,50.

Fromm, Em., Das Kantbildnis der Gräfin Karoline Charlotte Amalie von Keyserling. Nebst Mittheilungen über Kant's Beziehungen zum gräfl. Keyserling'schen Hause. Hamburg, Voss. gr. 8. 16 S. (mit 1 Tfl.). ℳ 1.

Fuchs, G. F., Friedrich Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre mit besond. Berücksichtigung seiner Stellung zum Christenthum. Stuttgart, Belser. gr. 8. 41 S. ℳ 0,80.

Geyer, Paul, Schiller's aesthetisch-sittliche Weltanschauung, aus seinen philosophischen Schriften gemeinverständlich erklärt. II. Thl. Berlin, Weidmann. gr. 8. VII,72 S. ℳ 1,60.

Hafferberg, Rob. C., Die Philosophie Vauvenargues'. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Jena, Rassmann. 8. XV,55 S. ℳ 1.

Hassenkamp, Der Düsseldorfer Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi und sein Heim in Pempelfort. Düsseldorf, Voss & Co. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Haymann, Fr., Jean Jacques Rousseau's Socialphilosophie. Leipzig, Veit & Co. gr, 8. XI,403 S. ℳ 10.

Holtzmann, H. J., R. Rothe's speculatives System. Dargestellt und beurtheilt Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XII,269 T. ℳ 5,60.

Kalina, Paul Ew., Fundament und Einheit in Fr. Nietzsche's Philosophie. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VI,124 S. ℳ 2.

Knortz, Karl, Friedrich Nietzsche und sein Uebermensch. Zürich, Verlag von Stern's litterar. Bulletin der Schweiz. gr. 8. 40 S. ℳ 1.

Kowalewski, Arn., Die Philosophie des Bewusstseins von Friedrich Michelis und ihre Bedeutung für die Philosophie überhaupt. Berlin. Mayer & Müller gr. 8. 40 S. ℳ 1.

Lichtenberger, H., La philosophie de Nietzsche. Paris, Alcan. 12. 186 p. *Fr.* 2,50.

Liepmann, M., Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatstheorien. Berlin, Guttentag. gr. 8. 144 S. ℳ 3,50.

Lind, P. v., Eine unsterbliche Entdeckung Kant's oder die vermeintliche „Lücke" in Kant's System. Eine historische Rechtfertigung Kant's. Leipzig, Haacke. gr. 8. IX,62 S. ℳ 1,50.

Mackay, J. H., Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Mit 3 Abbildungen, mehreren Facsim. u. einem Anhang. Berliin, Schuster & Löffler. gr. 8. X,160 S. ℳ 6.

Marx, M., Charles Georges Leroy und seine „Lettres philosophiques". Ein Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Psychologie des XVIII. Jahrh. Strassburg, Singer. gr. 8. VIII,99 S. ℳ 2.

Nikoltschoff, Wassil, Das Problem des Bösen bei Fichte. Jena, Strobel. gr. 8. 83 S. ℳ 1,60.

Paulsen, Fr., Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Mit Bildniss u. einem Briefe Kant's aus d. J. 1792 (in Facsim.). Stuttgart, Fromann. gr. 8. XII,395 S. ℳ 4.

7. Bd. v. „Fromann's Klassiker der Philosophie" (ob. I. C.).

Pillon, E., philosophie de Charles Secrétan. Paris, Alcan. 12. 197 p. *Fr.* 2,50.

Riehl, Al., Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. 2. Aufl. Stuttgart, Fromann. gr. 8. 132 S. (m. Bildn.). *M.* 2,25.
6. Bd. v. „Fromann's Klassiker d. Philos." (ob. I. C.)

Rothenberger, Chr., S. ob. I. C.: Studien, Berner — zur Philosophie etc.

Schmeding, Fr., Zum 100. Geburtstage Friedrich Eduard Beneke's. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. 76 S. (mit Bildn.). *M* 1.

Schmitt, Eug. Heinr., S. ob. I. D.

Schneiderreit, M., Matthias Claudius. Seine Weltanschauung und Lebensweisheit. Berlin, Hofmann. gr. 8. VIII,119 S. *M* 1,80.

Spanier, M., Moses Mendelssohn als Pädagoge. Magdeburg, Brandus. gr. 8. 20 S. *M* 0,40.

Waldmann, Wilh., Friedrich Nietzsche. Ein Blick in seine Werke vom Standpunkte eines Laien. Leipzig, Fleischer. gr. 8. 32 S. *M* 0,80.

Wintzer, Wilh., Die natürliche Sittenlehre Ludw. Feuerbach's. Im Zusammenhange dargestellt und beurtheilt. Leipzig, Fock. gr. 8. VI,40 S. *M* 1.

Wyneken, Gust. Ad., Hegel's Kritik Kant's. Zur Einleitung in die Hegel'sche Philosophie. Greifswald, Abel. gr. 8. V,42 S. *M.* 0,75.

Wyzewa, Th. de, Pages choisies de Victor Cousin. Paris, Librairie académique Perrin. 12.

Zoccolli, E., Federico Nietzsche. La filosofia religiosa, La morale, L'estetica. Modena, Vincenzi. 8. XXXVI,365 p.

Miscellen und Nachrichten.

Der Saisondimorphismus als Ausgangspunkt für die Bildung neuer Arten im Pflanzenreiche. Mit Saisondimorphismus bezeichnet Wallace die morphologischen Unterschiede, welche zwischen den Individuen (besonders Schmetterlingen) von solchen Generationen hervortreten, welche in verschiedenen Jahreszeiten zur Entwickelung kommen. Nun hat man diesen Saisondimorphismus auch bei Pflanzen beobachtet, und ihn, wie Wallace bei den Insecten, so bei diesen Pflanzen für artbildend ausgegeben. Demgemäss stellen manche Autoren für die „spätblühenden" eine eigene Art auf, z. B. *Gypsophylla serotina* (Hayne), *Rhinanthus serotinus* (Schonh), *Odontites serotina* (Lam) . . , während andere Botaniker sie blos als Varietäten der früher blühenden ansehen.

R. v. Wettstein hat über diese Erscheinungen eingehendere Untersuchungen an der Oesterreichisch-Ungarischen Flora angestellt. Er fand, dass die früher und spät blühenden Pflanzen einer Gattung, z. B. *Euphrasia*, zwar wichtige morphologische Unterschiede zeigen, andererseits aber solche Beziehungen zwischen ihren Merkmalen, dass sie auf eine gemeinsame Stammform hinweisen. Durch Versuche mit *Euphrasia Rotkoviana* (spätblüthig) fand er, dass es lediglich von dem sie überwuchernden Grase abhängt, ob sie sich früher oder später entwickelt. Wird dasselbe ringsum rechtzeitig geschnitten, so blüht sie früher. *Euphrasia montana* dagegen hat sich bereits zur sommerblüthigen Art ausgebildet, sowie auch die spätblühenden dem Sommer sich angepasst hatten. „Ursprünglich waren die in Rede stehenden Pflanzen sommerblüthig. Durch die ungünstige Beschaffenheit der Lebensbedingungen zur Zeit des Höhepunktes in der Entwickelung der Wiesen, einerseits infolge der überwuchernden Nachbargewächse, andererseits infolge des regelmässigen Schnittes, gelangten insbesondere jene Exemplare zur Frühreife und damit zur Vererbung ihrer individuellen Eigenthümlichkeiten, welche entweder besonders früh, oder besonders spät blühten. Dies waren jene Individuen, welche die eben charakterisirten morphologischen und biologischen Eigenthümlichkeiten besassen"[1]) Dazu bemerkt Zimmermann: „Für die Richtigkeit der Annahme spricht der Umstand, dass alle in betracht kommenden Pflanzen Wiesenpflanzen sind. Wir würden

[1]) Berichte der deutsch. Botanisch. Gesellschaft. 1895. H. 7. S. 303 ff.

demnach ein augenfälliges Beispiel von zeitweiliger Bildung neuer Arten vor uns haben!“[1])

Aber Jedermann sieht auf den ersten Blick, dass mit diesen Versuchen und Beobachtungen der Beweis für die Bildung einer neuen Art in keiner Weise erbracht ist. Jene Versuche beweisen nicht einmal, dass die früher und spät blühenden Gruppen sich wirklich so entwickelt haben: vielleicht, möglicherweise haben sie sich so gebildet. Dagegen spricht aber der Umstand, dass die vom Grase überwucherten später blühenden Exemplare bei jenem Versuche keine nennenswerthen morphologischen Abweichungen aufweisen. Möglicherweise könnte man durch sehr zahlreiche Versuche einmal solche durch Vererbung der individuellen Abweichungen erzielen!

Aber zugegeben, in der Natur seien auf diese Weise die *Aestivales* und *Autumnales* entstanden, so fehlt doch jeder Beweis, dass sie verschiedene Arten darstellen. Ihre Unterschiede waren für die meisten Botaniker kein hinreichender Grund, für die spät blühende Gruppe eine neue Art anzusetzen, und die bemerkenswerthen morphologischen Beziehungen, welche ihre gemeinsame Abstammung beweisen sollen, sprechen viel mehr für Artgemeinschaft als Artverschiedenheit. Also entweder gemeinsame Abstammung und dann keine Artverschiedenheit, oder Artverschiedenheit, und dann keine gemeinsame Abstammung.

Präkambrische Fossilien. Wir haben früher in diesem Jahrbuche die Untersuchungen Nathorst' mitgetheilt, nach welchen in Erdschichten, die älter sind als die silurischen, Organismen nicht gefunden wurden und nicht gefunden werden können. Weil aber im Silur bereits das organische Leben der Urwelt ziemlich differenzirt und entwickelt auftritt, so glaubte man, namentlich auf dem Standpunkte der Abstammungslehre, einfacheres Leben in noch älteren Schichten finden zu müssen. Nachdem alle darauf gerichteten Anstrengungen vergebens gewesen oder doch zu keinen sicheren Resultaten geführt hatten, will nun ein französischer Forscher, M. L. Cayeux, in den quarzigen Schichten der Bretagne, also im präkambrischen Urgebirge eine ziemlich reich entwickelte Rhizopodenfauna gefunden haben, und seine Behauptung wird durch die Autorität des gewiegten Zoologen Ch. Barrois unterstützt. Die betreffenden Schichten müssen allerdings nach ihrer petrographischen Beschaffenheit und ihren Beziehungen zu den Nachbarschichten an die Basis der präkambrischen Schiefer oder an den Schluss der krystallinischen Reihe gestellt werden. Aber — die Echtheit der Befunde auch zugegeben, welche die Kritik noch nicht bestanden hat — gerade die grosse Mannigfaltigkeit dieser Radiolarieninfusorien und das Auftreten von hochdifferenzirten Arten derselben neben allerdings sehr einfachen Arten beweist, dass wir auch hier

[1]) Wildermann, Jahrb. d. Naturw. 1896. S. 268.

noch nicht am Anfange des Lebens im Sinne der Descendenz stehen, welche dasselbe aus einfachen, gleichförmigen Arten entstehen lässt. Nur auf darwinistischem Standpunkte also träfe zu, was Cayeux aus seinen Entdeckungen folgert: „So deckt man immer ältere Formen auf, doch nur um die Vermuthung, noch ältere zu gewinnen, Alle unsere Mühen, die primitivsten Formen auszugraben, führen unabänderlich zu dem gleichen Ergebniss, dass der Anfang des Lebens auf unseren Planeten noch viel weiter zurückdatirt werden muss!“[1]) — Wie will man denn aber beweisen, dass das erste Leben auf Erden nur in einfachsten und gleichförmigsten Organismen auftreten musste? Im übrigen besteht zwischen unorganischen Gebilden und selbst dem einfachsten einzelligen Organismus eine so unendliche Kluft, dass man, um die Umwandlungen zu beobachten, wenigstens bis in den Mittelpunkt der Erde graben müsste.

Mathematische Auffassung des Schönen. Fechner fand experimentell, dass diejenigen Rechtecke seinen Versuchspersonen am besten gefielen, deren Seiten im Verhältniss des goldenen Schnittes zu einander stehen. Dagegen fand Ligthner Witmer (Phil. Studien 1894. S. 96 Pf., 209 ff.) durch die Methode der paarweisen Vergleichung einer continuirlich geordneten Reihe von verschiedenen Rechtecken, die einer Anzahl von Personen vorgelegt wurden, ein doppeltes Schönheitsmaximum. Das eine lag bei dem Verhältnisse 1 : 1, also beim Quadrat, das andere bei 1 : 1,651 und nicht bei 1 : 1,618 (goldener Schnitt); allerdings variirten seine Durchschnittsverhältnisse zwischen 1 : 1,527 und 1 : 1,872, in deren Mitte ungefähr 1 : 1,618 liegt. Aber das hält Vf. für Zufall; das schönste Verhältniss stellt ihm ein Mittelwerth zwischen zwei Extremen dar, die entschieden hässlich sind, nämlich zwischen den dem Quadrate naheliegenden Rechtecken (verunglückten) schlechten Quadraten und sehr langgestreckten Quadraten.

Diesen Gedanken hat P. J. Helwig[2]) aufgegriffen und zu zeigen gesucht, dass die Schönheit durch ein geometrisches Mittel ausgedrückt werden könne. Zwischen zwei extremen Fällen a und b ist Nab das geometrische Mittel, der Schönheitswerth. Als Begründung führt er die Enge unseres Bewusstseins an. „Wir bilden unwillkürlich aus allen gesehenen Formen einen Mittelwerth wegen des geistigen Strebens, viele Dinge derselben Art zu gleicher Zeit als ein Ding im Bewusstsein zu haben!“ — Aber dann wären die universalsten, abstractesten Begriffe die schönsten. Ferner, bemerkt mit Recht K. Lange dagegen, ist nicht das Durchschnittliche, sondern auch, und noch mehr, das „Uebermässige“ Ideale Gegenstand des Gefallens.[3])

[1]) Wildermann's Jahrb. der Naturw. 1896. S. 248 ff. — [2]) Eine Theorie des Schönen. Mathematisch-psychologische Studie. Amsterdam 1897. — [3]) Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorgane. 1898. 16. Bd. S. 417 f.

Kant und die natürliche Gotteserkenntniss.

Von Gymnasialprofessor Dr. J. Straub in München.

I.

Kant gilt in nichtkatholischen Kreisen noch immer als Stern erster Grösse in der deutschen Denkerwelt; das kann man täglich in allen philosophischen Schriften bestätigt finden, soweit sie „auf der Höhe der Zeit" stehen. Paulsen bezeichnet in seiner Kantbiographie[1]) das System desselben geradezu als „bleibende Grundlage der Philosophie", gewiss eine merkwürdige *philosophia perennis* in den Augen eines Mannes, der die kirchliche so niedrig taxirt. Woher kommt nun dem Urheber des Kriticismus solche Ehre? Was erklärt die dauernde Begeisterung für ein Gedankensystem, das am besten gar nicht entstanden wäre und bei einem gesunden, normalen Stande der Speculation längst eine überwundene Position sein müsste? Die Quelle einer so auffallenden Sympathie liegt unstreitig vor allem in dem grundstürzenden Radicalismus, mit dem Kant zugleich mit den einfachsten Principien aller wahren Vernunft und Erkenntniss auch die natürlichen Fundamente aller Religion angeblich endgiltig und für immer hinwegdisputirt und so jenen Geistern einen langersehnten Trost bereitet hat, welchen der überall in die Quere kommende und sich aufdrängende Gottesgedanke schon lange die Freude am Dasein vergällte, welche in der Selbstvergötterung allein Behagen und Befriedigung finden möchten. Ja, als „Zermalmer" der Beweise für das Dasein Gottes, als „Zertrümmerer der Religionsreste" ist Kant der vielgepriesene Heros geworden, von dem ein begeisterter Verehrer einst sogar sich nicht entblödete, zu behaupten, er werde in einem Jahrhundert das Ansehen von Christus haben. Darum dürfte es auch heute noch zeitgemäss sein, die Kantische Kritik einer kurzen

[1]) Immanuel Kant. Stuttgart. Fromann. 1898. S. 381.

Betrachtung und Nachkritik zu unterziehen und die Frage zu beantworten, ob Kant wirklich Religion und Christenthum definitiv um ihre natürliche Unterlage gebracht habe. Es thut das um so mehr noth, als nicht etwa blos in nichtkatholischen Kreisen[1]), sondern leider auch mehrfach unter Katholiken die speculativen Irrlichter ihre Zugkraft noch immer nicht ganz verloren zu haben scheinen, denen ein erneuter nachdrücklicher Hinweis auf den alten Leuchtthurm der Wahrheit nichts schaden kann. Mit dem blosen gedankenlosen Glauben ist es ja auch in religiösen Fragen nicht gethan. Jeder Glaube, der nicht vollständig unvernünftig und grundlos sein soll, setzt ein Wissen voraus, einen Einblick in die Zuverlässigkeit des Zeugnisses und der Autorität, die uns zum Glauben bestimmt. Wir glauben an die Offenbarung Gottes im Vertrauen auf Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit; sollte aber dieses Dasein auch wieder nur durch den Glauben gesichert sein, so drehten wir uns in einem heillosen Cirkel, aus dem es keinen rettenden Ausweg gäbe, und die Verhöhner alles dessen, was Religion und Christenthum heisst, hätten dann gewonnenes Spiel.

Da muss es nun vor allem befremden und auffallen, wie die natürliche Gotteserkenntniss und die Argumente für die Existenz eines höchsten Wesens, welche von den grössten, erleuchtetsten Geistern Jahrhunderte, Jahrtausende lang stets auf's neue mit peinlichster Umsicht und Genauigkeit untersucht und nachgeprüft und immerfort als vollkommen stichhaltig und unanfechtbar anerkannt wurden, nun auf einmal durch einen Mann zum Falle gebracht sein sollen, der auch schon in anderen Regionen sich als ein von krankhafter Zweifelsucht ergriffener Grübler und Skeptiker deutlich geoffenbart hat. Alle Denker der Vorzeit sollen in einer der wichtigsten Fragen, welche an den Menschengeist herantreten, Jahrhunderte lang kurzsichtig und ahnungslos in Finsterniss und Unwissenheit herumgetappt, sollen von einem leeren, trügerischen Phantom genarrt worden sein, und erst am Ende des 18. Jahrhunderts soll in Königsberg oben der

[1]) Vor uns liegt ein Programm des königl. Gymnasiums in Danzig vom Jahre 1884, verfasst von Oberlehrer G. Markull, über Glauben und Wissen im Anschluss an Kant's „Kritik der reinen Vernunft", worin das Urtheil Kant's über die Vernunfterkenntniss im allgemeinen, wie über die Gotteserkenntniss im besonderen rückhaltslos anerkannt und betont wird, dass die Lehre von Gott und Religion eben ausschliesslich auf den Glauben angewiesen sei auch bezüglich der Grundlage und der Motive desselben.

wahre Sachverhalt glücklich aufgedeckt worden sein. Ja, schon von vornherein klingt es unbegreiflich, unglaublich, dass viele Hunderte, viele Tausende von scharfsinnigen, tiefblickenden Denkern in einem allgemein zugänglichen Gegenstande nicht gesehen haben sollen, was Kant herausgebracht haben will.

Doch gehen wir zu seinen Ausstellungen gegen die Gottesbeweise selbst über. Zunächst muss da die Bemerkung vorausgeschickt werden, dass die Kantische Ausdrucks- und Darstellungsweise wie überhaupt in seiner Kritik, so auch in der Behandlung der Gottesbeweise so dunkel, so abstrus, so schwerverständlich ist, dass es wahrlich kein sonderliches Vergnügen macht, wenn man sich durch ein solches Gewirr und Labyrinth von seltsamen, nebelhaften Vorstellungen und Begriffen mühsam hindurchwinden muss. Es scheint übrigens das in seinen Tagen als unentbehrliches Requisit von Tiefsinn und Gelehrsamkeit gegolten zu haben, und dann bot die Sache auch noch einen anderen Vortheil: die logischen und sachlichen Verschiebungen und Verdrehungen liessen sich so am leichtesten verdecken und einschmuggeln, und erschienen dann noch obendrein umgeben von dem erhabenen Nimbus geistreicher Weisheits-Orakel. Würde man in vielen Fällen die Urheber solcher dunklen Aussprüche gezwungen haben, ihre Erfindungen in einem allgemein verständlichen Deutsch vorzuführen, so wären manche mit ihren luftigen Theorien kaum so weit gekommen. Dann bleibt freilich auch wahr, dass etwas, was überhaupt keinen vernünftigen Sinn hat, auch nicht in klare, verständliche Worte sich fassen lässt. Gleichwohl liegen die falschen Darstellungen und Unrichtigkeiten in der Kantischen Kritik der Gottesbeweise so nahe an der Oberfläche, sind, wir möchten sagen, so handgreiflich, dass wir nicht begreifen, wie man immer noch den traurigen Muth hat, sich auf sie zu berufen und zu behaupten, seit Kant seien diese Gottesbeweise ein für allemal *ad acta* gelegt.

Die Vorführung der von Kant discutirten Argumente für die Existenz eines höchsten Wesens ist weder vollständig noch eingehend oder gründlich; er kennt in seiner Kritik nur den ontologischen, den kosmologischen und den physico-theologischen Beweis, aber gleichwohl umfasst seine Behandlung dieses Gegenstandes mit der daran geknüpften Kritik und Untersuchung in der Rigaer Ausgabe von 1781 beinahe 60 Seiten (583-642). Es wird darum niemand erwarten, dass wir darin dem Königsberger Philo-

sophen von Vorstellung zu Vorstellung, von Gedanke zu Gedanke, von Urtheil zu Urtheil ausführlich und weitschweifig folgen, sondern es wird genügen, die entscheidenden Hauptsätze und Wendungen herauszuheben und zu würdigen.

II.

Zunächst nun können wir uns mit Kant einverstanden erklären, hinsichtlich des ontologischen Gottesbeweises, an dem in der That in der Form, wie er gewöhnlich angeführt wird, „alle Mühe und Arbeit verloren" ist. Denn aus der blosen *a priori* gefassten Idee eines allerrealsten Wesens können wir nimmer zum wirklichen Dasein desselben gelangen. Jeder derartige Versuch muss sich zu einem philosophischen *salto mortale* gestalten.

Was aber Kant zur Discreditirung des kosmologischen Argumentes beibringt, entbehrt aller und jeder Begründung. Die Einwendungen, welche er dagegen macht, müssen aber von zwei Seiten erwogen und in's Auge gefasst werden, einmal insofern er sich dabei auf seine Theorie, oder richtiger gesagt, Negation der Verstandeserkenntniss stützt, dann im Hinblick auf die Kritik, die er an dem herkömmlichen — oder vielmehr nach seiner Auffassung herkömmlichen — Beweisverfahren am kosmologischen Argument übt, indem er darzuthun sich bemüht, dass es eigentlich in den ontologischen Beweis übergehe und einmünde und somit aller Beweiskraft verlustig gehe.

1. Was nun die erste Seite unserer Betrachtung betrifft, so gäbe es, wenn Kant's „Kritik der reinen Vernunft" sich auf der Bahn der Wahrheit bewegte, allerdings wie überhaupt keine wahre Verstandeserkenntniss, so auch keine Gotteserkenntniss. Da wäre jeder Menschengeist auf einen Isolirschemel gestellt und würde jahraus, jahrein sinnlos und zwecklos und unbegreiflich von einem eine Welt scheinenden X genarrt und gefoppt; von einer Lösung der Räthsel und der Aufgaben des menschlichen Daseins könnte nimmermehr die Rede sein, der radicalste Skepticismus wäre das unvermeidliche Loos aller Adamskinder: in der That ein recht erfreuliches Resultat der angeblichen Coppernicusthat des Königsberger Denkriesen! Alle Gottesbeweise ziehen ihre Kraft und Stichhaltigkeit aus dem objectiv giltigen, schlechthin allgemein herrschenden Causalitätsgesetz,

dass jede Wirkung nothwendig eine hinreichende Ursache haben muss und voraussetzt. Wäre nun aber dieses Gesetz, wie Kant beweisen zu können meint, nur eine apriorische Verstandesform, eine weiterhin unbegreifliche und undefinirbare Denknothwendigkeit, die nur den methodischen Werth hätte, gewisse, aber im übrigen auch unerklärliche empirische Phänomene in eine systematische Ordnung einzuregistriren, ohne darüber hinaus irgend eine Bedeutung zu haben, dann freilich gäbe es keine Gottesbeweise, gäbe aber auch keine wahre Naturwissenschaft und keine andere Wissenschaft, alles wäre nur eine mehr als kindische Spielerei mit lauter subjectiven Phänomenen, über deren wahren Sinn und Zweck sich nie etwas herausbringen liesse. Wir könnten nur unsere vermeintlichen Sinneswahrnehmungen nach den angeblich ursprünglichen Anschauungs- und Denkschablonen zurecht legen, um das Wie aber und Warum und Was und Wozu hätten wir uns gar nicht zu kümmern, kurz, wir wären zu einer Lösung des Welträthsels absolut unfähig und ebenso unfähig auch zur Lösung des uns noch näher gehenden Menschenräthsels. Kant sah sich eben ausser stande, mit jenen philosophischen Principien, welche seit Locke in ausserkatholischen Kreisen die Speculation fast ausschliesslich beherrschten, das menschliche Erkenntnissproblem befriedigend zu lösen, er wusste im Grunde genommen theoretisch wenigstens überhaupt nichts von einer übersinnlichen Erkenntniss- und Auffassungskraft des menschlichen Geistes, und so musste er natürlich erst recht ausser stande sein, über die natürliche Gotteserkenntniss irgend ein vernünftiges Wort zum Vorschein zu bringen.

Glücklicherweise steht aber die Sache in Wahrheit nicht so schlimm und trostlos. Es ist nicht eine fix und fertig in unserem Gehirn bereitliegende Kategorie oder Form der Causalität, welche gewissen Dingen und Beziehungen den Stempel der Ursächlichkeit aufdrückt, nein, die Causalität ist, um mit Kant zu reden, eine transscendentale Wirklichkeit, sie durchzieht in Wahrheit das ganze Reich alles Werdens und Geschehens und herrscht mit absoluter Souveränität im Himmel und auf Erden. Und der Menschenverstand besitzt von Haus aus die Kraft und Fähigkeit, aus den sinnlichen Vorgängen und Erscheinungen den Begriff dieser Causalität durch Abstraction zu gewinnen und dabei zugleich zu erkennen, dass dieses Gesetz absolut gar keine Ausnahme gestattet. Wenn z. B. etwas durch ein Wunder geschieht, so kennt

man zwar die Ursache davon und ihre Wirkungsweise nicht genau, aber man weiss absolut sicher, dass eine solche vollgenügende Ursache bestehen muss. Auf Grund einer solchen Erkenntniss haben wir trotz aller Kritik und Grübelei gottscheuer Sophisten eine unerschütterlich feste Basis, um zur höchsten Wirklichkeit aufzusteigen. Doch ehe wir diesen Punkt weiter untersuchen, gehen wir über zu Kant's Kritik, welche er an dem kosmologischen Gottesbeweis übt, oder, richtiger gesagt, an jener verkehrten und ungenauen Form dieses Arguments, wie er es anscheinend kennen gelernt hat. Denn wie wir sehen werden, ist es nicht der kosmologische Beweis in seiner wahren Gestalt, gegen welchen er seine kritischen Geschosse richtet, vielmehr ist es eine Verstümmelung und Caricatur desselben.

2. Kant legt das kosmologische Argument in folgender Fassung vor: [1])

„Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst; also existirt ein absolut nothwendiges Wesen."

Das ist nun jedenfalls keine besonders glückliche Formulirung des kosmologischen Gottesbeweises.

Für's erste folgt aus einer irgendwie beschaffenen Existenz noch nicht ohne weiteres weder die Existenz von anderen, noch die eines absolut nothwendigen Wesens. Nicht aus der Welt schlechthin folgt das Dasein Gottes, sondern aus ihrem Sosein, aus der Betrachtung ihrer Beschaffenheit, aus der Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Bedingtheit, die sie in allen ihren Theilen, Kräften, Bewegungen und Beziehungen mit unverkennbarer Deutlichkeit bekundet, so dass sie nur das Werk einer über ihr stehenden Ursache sein kann. Bei dieser Ursache würde, wenn sie nicht ihr Sein durch sich hätte und unverursacht von Ewigkeit bestände, dieselbe Frage nach dem Warum und Woher wiederkehren, und so fort bis zu einer letzten und obersten Ursache, die sich der angedeuteten Aseïtät erfreut; denn ein *processus in infinitum* in der Ursachenreihe ist undenkbar und unmöglich. Selbst wenn, was an sich nicht zuzugeben ist, in der Causalkette endlicher Wesen eine unendliche Gliederzahl vorkommen könnte, so wäre doch eine solche über ihnen stehende unverursachte *causa prima* erst recht nothwendig, weil sonst die ganze, unendliche Causalkette in der Luft hinge, eine längere und schwerere Kette aber bekanntlich

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781. S. 604.

zum Aufhängen keinen leichteren, sondern einen entsprechend stärkeren und festeren Stützpunkt bedarf, als eine kleinere und kürzere.

Eine weitere Ungenauigkeit oder wenigstens Unklarheit liegt in der Kantischen Verwendung des Begriffes „absolut nothwendiges Wesen.“ Darin ist bereits der Ansatz enthalten zur kritischen Demolitionsarbeit, die Kant am kosmologischen Argument vornehmen möchte. Wir können, genau genommen, zunächst nur schliessen: die Welt in uns und um uns setzt in dieser ihrer Beschaffenheit eine durch sich bestehende oberste Ursache voraus, welche alle Kraft und Macht und Seinsfülle, die sich in der Welt vorfindet, in gleichem oder höherem Grade in sich vereint. Sie muss existiren, weil die verursachte Welt erfahrungsgemäss thatsächlich besteht. Von einer Erkenntniss der absoluten Nothwendigkeit ihres Seins kann aber jetzt noch keine Rede sein. Freilich, wenn wir Gott durch unmittelbare Anschauung kennen lernen könnten, wie er in sich selbst ist, dann würden wir sehen, dass sein Sein schlechthin nothwendig ist, dass der Gedanke an die Möglichkeit seines Nichtseins ein Nonsens wäre. Aber ein solcher Einblick in das höchste Wesen bleibt uns, hienieden wenigstens, versagt, weil wir von ihm nur eine durch Betrachtung seiner Werke vermittelte, analoge und darum nur sehr unvollkommene Kenntniss gewinnen können.

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich aus der durchgängigen Veränderlichkeit, Zufälligkeit, Bedingtheit aller Weltwesen die Existenz einer höchsten Ursache derselben, die ihrerseits den Grund ihres Seins in sich selbst hat; sie existirt nothwendig, weil ohne sie die Welt nicht wäre, aber über ihre innere Nothwendigkeit lässt sich weder *a priori* noch aus der Betrachtung der Welt etwas Zuverlässiges feststellen. Damit ist der Grundgedanke des kosmologischen Beweises in der Hauptsache zum Abschluss gelangt, und wir können nicht verstehen, was gegen die Rechtmässigkeit und Zuverlässigkeit dieses auf lauter Erfahrungsthatsachen beruhenden Beweisganges vernünftigerweise eingewendet werden kann.

3. Zu der oben citirten Beweisform bemerkt aber Kant weiterhin [1]):

„Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz als die unbedingte Nothwendigkeit schicke, nicht sowohl um alsdann von dem Begriffe desselben *a priori* auf sein Dasein

[1]) a. a. O. S. 585.

zu schliessen, sondern nur, um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit Widerstreitendes in sich hat.“ [1])

Bei diesem Jagen nach apriorischen Begriffen ohne Object und Unterlage [2]) wird nun weiter angenommen, der Begriff eines „allerrealsten Wesens“ decke sich allein mit dem Begriffe der „absoluten Nothwendigkeit“ und entspreche so der im kosmologischen Argument gestellten Forderung. Kant lässt sich darüber also vernehmen [3]):

„Der Begriff eines Wesens von höchster Realität würde sich unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt nothwendigen Wesens am besten schicken, und wenn er diesem nicht völlig genug thut, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Existenz eines nothwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen, geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen solchen Vorzug im Dasein einen gegründeten Anspruch machen könnte.“

Man muss es nun Kant, der in seine Verstandesschablonen so sehr verrannt und verbohrt ist, allerdings in etwa zu gute halten, dass er die gesunden, vernünftigen Wege des Gedankenfortschrittes nicht mehr findet. Bei ihm ist eben der Apriorismus schon zur unheilbaren Krankheit geworden, und losgelöst von der Wirklichkeit schwebt er beständig in luftigen Regionen und kommt von seinen willkürlichen, phantastischen Begriffs- oder richtiger gesagt, Einbildungsconstructionen nicht mehr los. Aber dagegen müssen wir uns verwahren, dass er solche Nebelgebilde dazu benützen will, um den kosmologischen Gottesbeweis zu fälschen und so zu entkräften. In Wahrheit findet man bei dem richtig vorgelegten kosmologischen Argumente von einer solchen Begriffsklauberei oder -Vergleichung

---

[1]) S. 605 fährt Kant, nachdem er das kosmologische Argument wie oben angeführt angedeutet hat, also fort: „Nun schliesst der Beweis weiter: Das nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädicate nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muss es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.“ — [2]) Wie sehr Kant in einer solchen befangen ist, beweisen zahlreiche Stellen seiner Kritik; z. B. S. 612 ist zu lesen: „Die Aufgabe des transscendentalen Ideals (?) kommt darauf an: entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff oder zu dem Begriff von irgend einem Ding die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden.“ Oder die tolle Frage S. 621: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein könnte?“ — [3]) S. 586.

gar nichts, sondern man geht aus von der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit, bleibt in dieser Wirklichkeit und gelangt, sie betrachtend und analysirend, in wenigen Stufen zur unabweisbaren Existenz einer höchsten Wirklichkeit.

Kant also will, wir steigen von den empirisch gegebenen Existenzen zum Begriffe eines „absolut nothwendigen Wesens" empor, um dann dieses ohne jede weitere Begründung mit dem *a priori* construirten Begriffe eines „allerrealsten Wesens" zu identificiren. Ja, er behauptet sogar [1]), dass in dem Satze: „Ein jedes schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen" der *nervus probandi* im kosmologischen Beweise liege. Auf solche Weise wäre es freilich leicht, alles zu beweisen und alles zu widerlegen, auf solche Weise lässt sich aber auch jeder Argumentation ein Bein stellen. Wenn Kant wirklich den kosmologischen Beweis in keiner besseren Form kennen gelernt hatte, dann ist sein Verfahren erklärlich, und wir müssen sein Unglück aufrichtig bedauern; freilich müssen wir auch hinzufügen, dass er reichlich hätte Gelegenheit finden können, sich eines besseren zu belehren, wenn es ihm darum zu thun gewesen wäre. So aber kann man ihm den Vorwurf nicht ersparen, das ganze Argument entweder gar nicht verstanden oder falsch dargestellt zu haben. Solcher Begriffscombinationen bedarf es, wie schon angedeutet wurde, beim kosmologischen Beweise nicht. Wir können uns überhaupt nicht auf solche apriorische Begriffsconstructionen einlassen, die halt- und inhaltlos in der Luft schweben, sondern jeder Begriff, der einen Sinn für uns haben soll, muss wurzeln und gründen in der Realität der Dinge selbst. Wir erfassen eben die wirkliche Welt nicht nur mit Augen und Ohren oder anderen Sinnesorganen, stellen nicht blos ihre sinnlichen Merkmale und Eigenheiten zusammen, sondern mit und auf Grund dieser äusseren Erscheinungsformen percipiren wir mit dem Verstande auch die innere Wesenheit. Wenn Kant z. B. schreibt [2]):

„Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben vor uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren; das den Erscheinungen zu grunde liegende transscendentale Object und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben vor uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist",

so sieht er im Grunde den Wald vor lauter Bäumen nicht. Denn genau so weit wir die Kräfte und Wirkungen der Naturdinge kennen,

[1]) S. 608. — [2]) S. 613.

genau so weit erkennen wir auch die ihnen zu grunde liegende Wesenheit, die wir eben aus diesen Aeusserungen nicht mit den Augen oder anderen Sinnen, sondern mit unserer Vernunft entnehmen. Auf einer solchen Abstraction beruhen alle unsere Begriffe. Der Gottesbegriff, soweit von einem solchen die Rede sein kann, unterscheidet sich allerdings von den meisten anderen Begriffen dadurch, dass wir ihn nicht aus dem Objecte selbst bezw. seinen unmittelbaren Aeusserungen ableiten können, sondern nur aus seiner Wirkung, der Welt, einer Wirkung, die, weil sie an Vollkommenheit nicht entfernt an ihre Ursache hinanreicht, auch keine vollkommene Kenntniss derselben vermitteln kann. Aber doch gibt jede Wirkung wenigstens Zeugniss von dem Dasein der Ursache und einigermaassen auch von ihrer Beschaffenheit. Denn jedenfalls kann die Wirkung keine Vollkommenheit enthalten, welche nicht auch die Ursache, sei es in gleichem oder in höherem Grade, enthielte. So erkennen wir Gott aus der Welt, wenn auch zunächst nicht als absolut nothwendiges oder allerrealstes Wesen, so doch als Wesen von überaus grosser Macht und Seinsfülle, sonst könnte er die Welt nicht in's Dasein gesetzt haben. In der Welt sehen wir neben anderen Wesen auch solche, die leben, wachsen, empfinden; also muss auch Gott das Leben eignen. Unter den lebenden Dingen verrathen manche Verstand und Intelligenz, folglich muss auch ihre Ursache eine Intelligenz sein. Dadurch vollends, dass Gott *ens a se* ist und sein muss, ist er sofort unermesslich über alles, was die bedingte, abhängige Welt enthält, emporgehoben. Mit einem Worte, die Kantische Combination von leeren, apriorischen Begriffen und Vorstellungen hat wie mit der Begriffsbildung überhaupt, so auch mit dem kosmologischen Argumente gar nichts zu thun; denn alle unsere Begriffe und auch der Gottesbegriff haben eine solide, auf der Erfahrung fussende, unerschütterliche Grundlage.

(Schluss folgt.)

Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's und Aristoteles'.

Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung
von Dr. E. Rolfes in Satzvey (Rheinland).

(Schluss.)

III.

Wenn Plato die Liebe zur Weisheit nach seiner Art in Bildern und Mythen darstellt, und eben dadurch zu Misverständnissen Anlass gibt, so haben wir ein Gleiches von seinem grossen Nachfolger, dem strengen und nüchternen Aristoteles, nicht zu erwarten. In seinen Darlegungen findet sich nichts weder von einem gottentsprossenen Eros, noch von einem erotischen Verkehr zwischen dem Lehrer der Weisheit und seinen Schülern. Er kennt also auch keine Päderastie in doppeltem Sinne, und bei ihm kann nur die Frage aufgeworfen werden: wie hat er über die gemeine Päderastie geurtheilt, und wie war bezüglich ihrer sein Wandel beschaffen?

Wir haben schon von Döllinger gehört, dass es in letzterer Beziehung an Anschuldigungen und Verdächtigungen nicht gefehlt hat. Aber bei auch nur oberflächlicher Prüfung ergibt sich, dass es mit denselben ähnlich wie bei Plato bestellt ist. Wir wollen auch hier uns damit bescheiden, das Gutachten Zeller's herzusetzen, dessen Objectivität man in diesem Punkte ohne Grund beanstanden würde.

„Die meisten Anschuldigungen seiner Gegner" — so schreibt er[1]) — „sind von uns schon früher in ihrem Unwerth gewürdigt worden. Aber auch das Uebrige, was aus den Schriften seiner zahlreichen Feinde mitgetheilt wird, hat grösstentheils nicht viel auf sich, so die Anschuldigung, er sei geschlechtlich ausschweifend, und auch in seinen Schüler aus Phaselis (Theodektes) verliebt

[1]) Philos. der Griech. II, 2. S. 43 f. u. 47 f.

gewesen.... So weit uns die wissenschaftlichen Schriften des Philosophen, die dürftigen Ueberbleibsel seiner Briefe, die Bestimmungen seines Testamentes und die unvollständigen Nachrichten über sein Leben ein Bild seines Charakters gewähren, können wir nur vortheilhaft von ihm denken. Reine Grundsätze, ein richtiges sittliches Gefühl, ein feines und treffendes Urtheil, Empfänglichkeit für alles Schöne, ein warmer und lebendiger Sinn für Familienleben und Freundschaft, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Anhänglichkeit gegen Angehörige, menschenfreundliche Milde gegen Sklaven und Hilfsbedürftige, treue Liebe gegen seine Gattin, eine edle, über das griechische Herkommen weit hinausgehende Auffassung der Ehe — dies ungefähr sind die Züge, welche uns an seiner moralischen Persönlichkeit in die Augen fallen. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt aber in dem sittlichen Takte, auf den auch die Ethik des Philosophen alle Tugend zurückführt, und welcher bei ihm durch die umfassendste Menschenkenntniss und das tiefste Nachdenken unterstützt war. Wir werden annehmen dürfen, dass jene Scheu vor aller Einseitigkeit und Uebertreibung, jene gemässigte Gesinnung, welche nichts in der menschlichen Natur Begründetes verschmäht, aber den geistigen und sittlichen Vorzügen allein einen unbedingten Werth beilegt, wie sie in seiner Sittenlehre sich ausspricht, so auch sein Leben geleitet habe."

Was die theoretische Stellung unseres Philosophen zur Päderastie betrifft, so fehlt uns eigenthümlicherweise über deren Zulässigkeit oder Unzulässigkeit ein directer und unzweideutiger Ausspruch von ihm. Nachdem er im 2. Buche der „Politik" Cap. 10 bemerkt hat, der Gesetzgeber der Kretenser (Minos) habe, um darauf hinzuwirken, dass die Männer sich mehr von den Frauen ferne hielten, und so nicht zu viele Kinder erzeugten, den Umgang mit dem männlichen Geschlechte gestattet, macht er seinerseits den Zusatz: „Ob aber dieser Umgang zulässig oder verwerflich ist, das zu untersuchen, wird sich später Gelegenheit finden."[1]) Nun fehlt uns aber bei dem lückenhaften und fragmentarischen Zustande, in dem wir die Bücher der „Politik" überkommen haben, jene Stelle, in welcher die angekündigte Aussprache sich gefunden haben mag. Wir werden aber wohl annehmen dürfen, dass dieselbe im Sinne der Verwerfung gelautet haben muss. Denn einmal hatten ja auch Sokrates und Plato übereinstimmend so geurtheilt, und Aristoteles wird sich von diesen beiden Auctoritäten nicht entfernt haben. Ausserdem verstösst die Päderastie so offenbar gegen die Natur und die Menschenwürde, dass Aristoteles nach seiner ganzen Richtung sie wohl kaum unter irgend welchen Umständen gutgeheissen haben kann. Ferner wird er als Menschenkenner sich nicht verhehlt haben, welche sittlichen Verheerungen dieses Laster, einmal zugelassen, zur Folge gehabt haben

[1]) 1272 *a* 23 sqq.

würde. Endlich findet sich an der Stelle der „Politik", wo er von den Mitteln stets die gleiche Bürgerschaft zu erhalten redet[1]), jene Auskunft, zu der Minos gegriffen haben soll, nicht angegeben, was man doch wohl erwarten sollte, wenn er sie überhaupt für statthaft gehalten hätte.[2])

Wir können aber auch aus den strengen Grundsätzen des Aristoteles über die Erziehung der Jünglinge wohl bestimmt annehmen, dass er die Verübung eines derartigen Misbrauches an ihnen niemals gestattet haben würde. Wir müssen seine einschlägigen Gedanken um so mehr hersetzen, als sie auch vorzüglich geeignet sind, das eben von Zeller entworfene Bild seines Charakters zu bestätigen.

„Selbstverständlich" — so lesen wir in seiner „Politik"[3]) — „werden die Knaben auch schon in dem zarten Alter bis zum vollendeten siebenten Jahre die Eindrücke von dem, was sie Unedles und freier Männer Unwürdiges sehen und hören, in sich aufnehmen[4]) und daher muss der Gesetzgeber, wenn irgendetwas, dann unanständige Reden aus dem Gemeinwesen verbannen — denn vom leichtfertigen Aussprechen unziemlicher Dinge bis zum Vollführen ist nicht weit —; am meisten aber muss er die Jugend davor bewahren, dass sie derartiges spricht oder hört. Wenn daher jemand dabei betroffen wird, dass er etwas Verbotenes sagt oder thut, so soll man ihn, wenn er noch minderjährig ist, mit Schlägen züchtigen, wenn er aber ein Mann ist, ihn mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte bestrafen. Wenn wir aber derartige Reden verbieten, so müssen wir offenbar ein Gleiches bezüglich des Anschauens von unzüchtigen Bildwerken und Aufführungen thun. Daher muss die Obrigkeit dafür Sorge tragen, dass kein Bildhauerwerk und kein Gemälde eine Darstellung solcher lasciven Situationen enthält, es sei denn in den Tempeln solcher Gottheiten, an deren Festen das Gesetz auch schlüpfrige Neckereien gestattet; und an diesen Festen muss es auch nur den Männern in schon vorgerückteren Jahren gesetzlich theilzunehmen gestattet sein, um so in ihrer Person zugleich mit für ihre Weiber

[1]) VII, 16. 1335 *b* 21 sqq. — [2]) Eine Stelle, die man hier anzuführen versucht sein könnte, ist in Wirklichkeit unbrauchbar, nämlich die Stelle II, 9. 1269 *b* 24 sqq. Nach der Uebersetzung des Wilhelm von Mörbeke, welcher Thomas von Aquin im Commentar, lib. II., lect. XIII, folgt, führt Aristoteles unter den Mängeln der spartanischen Staatseinrichtung an, dass die Bürger zu sehr zur Enthaltsamkeit von den Weibern gezwungen seien und deshalb leicht zur Päderastie verleitet werden könnten. Hier würde sonach eine mittelbare Misbilligung vorliegen. Aber dem alten Uebersetzer mag wohl ein falscher Text vorgelegen haben. Von einer *ἐγκράτεια γυναικῶν* liest man nichts. Es heisst, die Lacedämonier seien durch ihre Unenthaltsamkeit dem Weiberregiment verfallen, *γυναικοκρατούμενοι*, was gerade bei kriegerischen Völkern leicht vorkomme, ausgenommen solche, die, wie die Kelten, der Päderastie eine gesetzliche Sanction gegeben hätten. — [3]) VII, 17. 1336 *b* 2 sqq. — [4]) Wofern *ἀκολαστεῖν* statt *ἀκελαύνειν* die richtige Lesart ist.

und Kinder diesen Gottheiten ihre Ehre zu erweisen, allen Jüngeren aber soll es gesetzlich untersagt werden, an dem Vortrage von Jamben und der Aufführung von Komödien als Zuhörer oder Zuschauer sich zu betheiligen, bevor sie das Alter erreicht haben (das vollendete einundzwanzigste Jahr), in welchem sie ihren Platz bei den gemeinsamen Mahlzeiten erhalten und auch an Trinkgelagen theilnehmen dürfen, und zu erwarten steht, dass die empfangene Erziehung auch den Genuss derartiger Aufführungen für sie alle unschädlich macht. Denn wohl nicht mit Unrecht urtheilte der tragische Schauspieler Theodorus, indem er nie in einem Stücke einen anderen Schauspieler vor sich auftreten liess, auch keinen noch so unbedeutenden, weil er meinte, dass der erste Eindruck bei den Zuschauern immer der mächtigste sei. Ebenso ist es nun aber auch im Verkehr mit Menschen und mit Dingen: die ersten Eindrücke prägen sich uns immer am stärksten ein, und deshalb muss man von der Jugend alles Schlechte fernhalten, zumal alles, was eine boshafte oder unedle Gesinnung erzeugt."

Mit dieser Probe aus den Erziehungsgrundsätzen des Aristoteles wollen wir die Untersuchung über seinen sittlichen Standpunkt wie auch über den seiner beiden philosophischen Vorgänger zu Ende gehen lassen. Das Bisherige hat ja nicht blos bezüglich des einzelnen Punktes der Päderastie ein bestimmtes Ergebnis herausgestellt, sondern es hat sich auch nebenher die Gelegenheit dargeboten, das Gesammtbild des Charakters der drei Männer, wenigstens im allgemeinen und in den äussersten Umrissen uns vor Augen zu führen. Niemand wird sagen, dass dieses Bild abstossend ist, oder die Schattenseiten in ihm vorwiegen. Im Gegentheil tritt uns in demselben trotz einzelner Mängel eine sittliche Grösse entgegen, die uns erfreut und erhebt und mit gerechter Bewunderung erfüllt.

IV.

Wir gehen nun an den zweiten Theil unserer Aufgabe, indem wir die Stellung der drei Philosophen zum Gottes- und Unsterblichkeitsglauben besprechen. Hier steht zur Zeit Aristoteles im Vordergrunde der Erörterung. Von der grossen Mehrzahl der modernen Gelehrten wird seine Gottes- und Seelenlehre irrigerweise ungefähr für das Widerspiel der christlichen Anschauungen ausgegeben. Der Gott des Aristoteles übt ihnen zufolge keine lebendige Einwirkung auf die Welt aus, bewegt sie nur als Ziel, dem sie zustrebt, und hat dabei von den aussergöttlichen Dingen nicht einmal eine Kenntniss. Und die vernünftige Seele soll bei dem Philosophen nicht Wesensform des Leibes sein d. h. mit ihm eine natürliche Einheit bilden, in der sie

das Sein- und Lebenspendende und Gestaltende, der Leib aber das Empfangende und Tragende ist: vielmehr sei der höchste und vornehmste Theil der Seele, der sogen. „thätige Verstand" nämlich, in dessen Lichte die Ideen aufgefasst werden, von der übrigen Seele getrennt, und während diese letztere das formgebende Princip des Leibes sei, sei jener etwas für sich Bestehendes, schon vor dem Leibe Existirendes, in die Einzelexistenz nicht Verflochtenes, und bestehe allein fort, wenn diese und mit ihr die eigentliche Person des Menschen im Tode aufhöre.

In den letzten Jahrzehnten war es bei uns in Deutschland vornehmlich Franz Brentano, anfangs Docent zu Würzburg, der gegen die Misdeutungen des Aristoteles seine Stimme erhob und für eine bessere Würdigung seiner Ansichten die Wege bahnte. Auch wir haben vor sechs Jahren in einer eigenen Schrift: „Die Aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen"[1]) einen ähnlichen Standpunkt verfochten.

Aber wie Brentano's so ist auch unsere Hoffnung, Zustimmung zu finden oder auch nur eine neue Untersuchung der Frage anzuregen, getäuscht worden. Uns gegenüber hat man sich gegnerischerseits nicht gescheut, eine Discussion offen abzulehnen. Freudenthal in Breslau liess sich in der »Deutschen Litteratur-Ztg.« (1892, Sp. 1486) dahin aus, eine Widerlegung meiner Ansichten sei überflüssig, denn die Sachverständigen bedürften derselben nicht. „Herrn R. aber" — so schliesst er seine Anzeige wörtlich — „werden Beweise von der Haltlosigkeit seiner Meinungen nicht überzeugen; denn diese ruhen auf felsenfestem Grunde: auf mangelhafter Kenntniss der griechischen Philosophie, auf unwissenschaftlicher Deutung der alten Texte und auf unaustilgbaren Vorurtheilen."

Und Zeller, der im »Archiv f. Gesch. der Philos.«, VIII, 1. S. 145 diese Worte anführt, setzt mit der Miene eines Todtenrichters hinzu: „Das Urtheil ist streng, aber gerecht." Von Zeller war das geschmacklos, da er der eigentliche Angeklagte in meiner Schrift war, Angeklagter insofern, als ich den Nachweis führte, dass ein Mann, wie St. Thomas von Aquin das gerade Gegentheil wie er als Lehre des Aristoteles gefunden hat. Somit hätte er sich nicht dem ohne Begründung hingestellten Urtheile Freudenthal's einfach anschliessen, sondern sich vertheidigen sollen. Was aber Freudenthal betrifft, so ging die Gründlichkeit seines Referates schon aus Folgendem hervor, was wir hier allein anführen wollen. Er sagte darin, wir seien über dem Bestreben, eine recht weitgehende Uebereinstimmung der Aristotelischen Philosophie mit den Glaubenslehren des Christenthums nachzuweisen, über unseren scholastischen Lehrer, Thomas von Aquino, weit hinausgegangen, und hätten dem Stagiriten die Einsicht vindicirt, dass die Welt durch göttliche Schöpfung entstanden sei, während Thomas mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil als Lehre des Aristoteles anerkannt habe. Nun weiss einestheils jeder, der auch nur halbwegs mit dem Stande der Dinge vertraut ist, dass gerade vom hl. Thomas dem Aristoteles ausdrücklich die Er-

[1]) Erschienen bei Mayer & Müller in Berlin.

kenntniss der Schöpfung zugeschrieben wird; anderentheils waren wir nicht so weit gegangen, dem heidnischen Philosophen den Gedanken einer Schöpfung aus nichts förmlich zuzueignen; wir hatten die Sache *in suspenso* gelassen, und das nicht etwa an einer beliebigen Stelle unserer Schrift, die man vielleicht hätte übersehen können, sondern in dem Texte einer der fünf Thesen, aus denen die Schrift besteht. Wir sind also gerade bezüglich der Frage, ob Aristoteles die Schöpfung erkannt habe, über den Aquinaten nicht hinausgegangen, sondern, nach dem damaligen Stande unserer Einsicht, hinter ihm zurückgeblieben.

Von Zeller ist auch noch erwähnenswerth, dass er am Schlusse seines Referates unsere Schrift förmlich auf den *index* setzt. „Es wäre unbillig" — so votirt er — „von einem Gelehrten dieses Schlages eine Bereicherung unserer Kenntniss des Aristotelischen Systems zu verlangen. Wer seine Schrift ungelesen lässt, verliert nichts, und wer sie liest, gewinnt nichts, als einen weiteren Beleg für die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit dieser modernen Scholastik."

Der geneigte Leser möge uns die Wiedergabe dieser gegnerischen Liebenswürdigkeiten zu gute halten, und aus denselben wenigstens die nützliche Erkenntniss schöpfen, dass der fortdauernde Streit über Aristoteles vielleicht noch aus anderen Gründen als den sachlichen Schwierigkeiten erklärt werden kann. Eine Verständigung ist ja unmöglich, wenn man mit einer Glaubenskraft, auf die ein anderer neidisch sein könnte, an der Unantastbarkeit der eigenen Meinung festhält. Uns persönlich indessen werden Ausbrüche, wie die gemeldeten in unseren Bestrebungen nicht beirren. Denn es handelt sich um eine hohe und wichtige Sache: der Anschluss der philosophischen Bestrebungen an Aristoteles ist eine Lebensfrage der Wissenschaft; durch Entstellungen der Aristotelischen Gedanken aber, wie sie in der Zeller'schen Schule im Schwange sind, wird dieser Anschluss verhindert. Wenn die gegnerische Seite einer übertriebenen Gunst in der Auslegung des Aristoteles mit sachgemässen Gründen entgegentreten würde, so dürfte uns das nur willkommen sein. Denn es handelt sich um die historische Wahrheit und um nichts anderes, und wir sind gerne bereit, einen begangenen Irrthum einzugestehen und zu verbessern. So aber ist der Nutzen, den sonst auch die Feinde bringen, in unserem Falle fast Null. Das einzige, was Zeller, Freudenthal, Döring u. A. wirklich an sachlicher Berichtigung mir gegenüber beigebracht, aber auch mit dem breitesten Behagen vermerkt haben, ist dies, dass ich S. 125 die irrige Angabe des Suarez aus den „Metaphysischen Untersuchungen", Disp. XXX. Sect. 16. n. 55: „Quid senserit Aristoteles de libertate Dei"[1]) ohne sie richtig zu stellen, erwähne, Aristoteles habe nach Diogenes v. Laërte bei seinem Verscheiden die erste Ursache um Erbarmen angefleht. Ebenso macht Zeller für sich allein darauf aufmerksam, dass die weitere Aussage des Suarez an derselben Stelle, die gleichfalls von mir a. a. O. erwähnt wird, nicht zutrifft, Alexander von Aphrodisias habe in seiner Schrift *De fato* mit Berufung auf Aristoteles die Ermahnung ausgesprochen, man solle Gott um das Gute bitten, da er es geben und nicht geben könne. Ich hatte damals, bei der Abfassung meiner Schrift, den Diogenes und den Alexander nicht zur Hand, und bin darum auf die Unrichtigkeit der Suarez'schen Angaben nicht gekommen.

[1]) Ausg. v. Vivès, Paris 1877.

Aber ich hatte auch gewiss mein Urtheil über Aristoteles nicht von diesen Dingen abhängig gemacht, sondern dieselben nur der Vollständigkeit wegen gebracht, wie jeder sich durch Einblick in meine Schrift überzeugen kann. Wozu also der Lärm, wenn nicht, um in Ermangelung anderer Angriffspunkte mit diesem einen misslichen Vorkommniss mich und meine Sache zu verdächtigen und mir womöglich von vornherein in der Sache das Stimmrecht abzusprechen?

Doch es ist Zeit, diese persönlichen Erinnerungen zu lassen, und einfach herzusetzen, was als wahre Ansicht des Aristoteles über Gott und die Seele gelten muss.

Vor allem gebührt dem Philosophen von Stagira die Anerkennung und der Ruhm, dass er den vollkommensten Gottesbegriff, dessen die Vernunft fähig ist, aufgestellt und begründet hat.

Er erkannte, dass am Anfang aller Dinge „die That" steht. Wäre der Anfang die Ruhe, so konnte nie etwas werden. Denn aus der Ruhe kann keine Bewegung hervorgehen, so wenig wie das Licht aus der Nacht oder das Leben aus dem Tode. Er erkannte ferner, dass die erste That nicht blos Zustand eines Thätigen, wie wir die That nach unserer Erfahrung zu denken gewohnt sind, sondern dessen eigenstes Wesen ist. Wäre sie blos die Bethätigung eines Vermögens, so fehlte das Wirkende, welches das Vermögen in die That überführte. Demgemäss bestimmte er das erste Seiende als lautere That und Wirklichkeit, indem es seiner Natur nach Substanz und Thätigkeit zugleich sei. Mit diesem Begriffe aber hat er nichts Geringeres ausgesprochen als das, was die vorchristliche Offenbarung in dem Gottesnamen: „Ich bin, der ich bin" [1]) ausdrückte, ein Name, der nach Aller Eingeständniss die Höhe aller Aufschlüsse über die Natur Gottes als solche bezeichnet.

Aristoteles erkannte ferner, dass die erste That lauteres Erkennen und Leben ist, und dass jenes Erkennen sich selbst als erste Wahrheit und Ursprung aller Wahrheit zum Gegenstande hat. Denn das erste Seiende ist Geist, nicht Stoff. Ist doch der Stoff die reine Passivität und der äusserste Gegensatz der subsistirenden That. Ist aber das erste Seiende Geist, so ist seine Thätigkeit Erkennen und Denken. Denn das ist des Geistes Thätigkeit. Erkennen und Denken aber ist Leben, und zwar das höchste und vollkommenste. Das höchste Wesen erkennt und denkt aber nicht etwas ausser sich, da es sonst von anderem bestimmt, also Leiden, nicht Thätigkeit wäre; es erkennt vielmehr sich selbst, und so ist es selbst das erste Erkannte und erste Gedachte und die erste Wahrheit.[2]) Wer erkennt in diesen Be-

[1]) *Exod.* 3, 14. — [2]) *Metaph.* XII, 6. 7. bis 1072 *b* 30.

stimmungen nicht neuerdings die herrlichsten Anklänge an die Offenbarung? Wer wird hier nicht an die Worte erinnert, die der menschgewordene Gott über sich selbst gesprochen hat: „Ich bin die Wahrheit und das Leben!“ [1])

Nach einem Gottesbegriffe wie dem bezeichneten versteht es sich von selbst, dass die Bewegung in der Welt durch Gottes lebendige Einwirkung hervorgebracht wird, und nicht blos insofern er Ziel des Weltlaufes ist. War doch gerade daraus auf das Dasein einer subsistirenden Thätigkeit geschlossen worden, dass ohne uranfängliche That keine Bewegung sein könne.[2])

Die Einwirkung Gottes auf die Welt ist aber nicht blind, sondern von der lautersten Erkenntniss bestimmt. Wie ein Feldherr das Heer, und ein Hausvater das Hauswesen, so leitet und ordnet die göttliche Vorsehung das Weltall.[3])

Ein bevorzugter Gegenstand der Vorsehung ist der weisheitsbeflissene Mensch.[4]) Die vernünftige Seele des Menschen, der Geist, ist gottverwandt, weil er unstofflich ist und nicht wie die Thierseele durch Zeugung aus dem Stoffe entsteht.[5]) Und wie diese vernünftige Seele schon im Leibe das ihr eigenthümliche Leben der Denkthätigkeit hat, so dauert sie auch nach dem Tode des Leibes fort und ist unsterblich.[6]) Die vernünftige, unsterbliche Seele gehört zur Natur des einzelnen Menschen als der formale, d. h. Sein, Wirklichkeit und Leben spendende Theil des menschlichen Wesens.[7]) Sie hat darum auch vor dem Leibe kein Dasein gehabt, so wenig wie die accidentalen Formen vor den geformten Dingen existiren, also etwa die Gesundheit vor dem gesunden Menschen, oder die Rundheit vor der Kugel, an der sie ist.[8])

---

[1]) *Ioann.* 14, 6. — [2]) Vgl. *Met.* XII, 6. 1071 *b* 12-20. — [3]) *Met.* XII, 10. 1075 *a* 11-23. — [4]) *Eth.* X, 9. 1179 *a* 22-32. — [5]) *Gen. animal.* II, 3. 736 *b* 27 sqq. — [6]) *De anima* III, 5. 430 *a* 23. — [7]) *De anim.* II, 2. 414 *a* 12 sqq. coll. cap. 1. 412 *b* 5 sq. — [8]) *Met.* XII, 3. 1070 *a* 21 sqq. Wir müssen an diesem Orte darauf verzichten, die vorstehende Darstellung eingehender zu begründen und zu vertheidigen. Wer sich über diese Dinge genauer unterrichten will, sei u. a., abgesehen von unserer eben erwähnten Schrift: „Die Aristotelische Auffassung etc.“ hingewiesen auf unsere Schriften: „Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.“ Paderborn, Schöningh. 1896, und: „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles.“ Köln, Bachem. 1898.

V.

Indem wir von Aristoteles rückwärts schreitend zu Plato kommen, haben wir besonders zwei Anschuldigungen, die man gegen ihn vorbringt, richtig zu stellen: seine Gotteslehre soll pantheistisch, und eben darum auch von einer wahren Unsterblichkeit im Sinne der individuellen Fortdauer bei ihm keine Rede sein.

Den ersten Vorwurf, dessen vollständige Erledigung eine weitläufigere Untersuchung erfordern würde, wollen wir hier nur so weit als es der gegenwärtige Zweck erheischt, beantworten.

Wo es sich um Abweichungen von gläubiger Sinnesweise handelt, können nur bewusste und consequent durchgeführte Gegensätze zu derselben inbetracht kommen. Nun will aber selbst Zeller bei Plato keinen bewussten Pantheismus zugeben.

„Plato" — so äussert er sich — „redet oft in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewusste Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; diese Darstellungsweise war vielmehr ihm selbst wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich; auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt, macht durchaus nicht den Eindruck, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewusstsein in eine ihm selbst fremdgewordene Sprache übersetze, sondern den, dass er den religiösen Glauben selbst theile und im wesentlichen für wohlbegründet halte." [1])

Dabei behauptet Zeller allerdings, dass in dem Platonischen System allerlei Voraussetzungen enthalten seien, die mit der Annahme eines wahrhaft persönlichen Gottes stritten.[2]) Wenn z. B. nur dem Allgemeinen ein ursprüngliches Sein zukomme, so werde die Gottheit als das Ursprünglichste auch das Allgemeinste sein müssen; wenn die Einzelwesen nur durch Theilnahme an einem höheren Einzelwesen seien, so werde dasjenige Wesen, welches kein höheres über sich hat, kein Einzelwesen sein können; wenn die höchste Idee, die des Guten, oder auch die Ideen überhaupt mit der Gottheit eins und dasselbe seien, so müsse die letztere auch mit jenen den Charakter der Allgemeinheit theilen. Da aber Zeller einräumt, dass Plato die vorgeblichen pantheistischen Consequenzen aus jenen Prämissen nicht gezogen hat, so können wir uns damit zufrieden geben, und von der Erörterung, ob jene Folgerungen aus den genannten und etwa noch

[1]) II, 1. S. 716. — [2]) a. a. O. S. 715 f.

anderen Platonischen Prämissen wirklich rechtmässig seien, in der vorliegenden Abhandlung absehen.

Wir haben nun die Frage von der Platonischen Auffassung der Unsterblichkeit zu erledigen. Hierüber sollte füglich kein Streit sein, da doch allgemein gerade Plato von jeher als der eigentliche Prophet der Unsterblichkeitslehre gegolten hat. Nichtsdestoweniger stossen wir auch hier auf die von jeher sprichwörtliche Uneinigkeit der Philosophen. G. Teichmüller, der hier statt verschiedener Anderen angeführt sei, behauptet in seinem auch sonst sonderbaren Buche: „Ueber die Unsterblichkeit der Seele", dass Plato weder eine bewusste Fortdauer noch überhaupt eine individuelle Fortexistenz der Seele nach dem Tode gelehrt habe. Wir wollen seine Worte ausführlicher hersetzen, weil sie zugleich einen Beleg dafür enthalten, was für Dinge man stellenweise als wissenschaftliche Auffassung der Geschichte der Philosophie vorträgt.

„Im Alterthum" — so lässt er sich vernehmen — „steht ziemlich vereinzelt für den Glauben an die persönliche Fortdauer unserer Seele [1]) der grosse Name des Sokrates, der die Lehre zugleich durch die erhabene That des mit Bewusstsein vollzogenen friedlichen Märtyrertodes als seine wirkliche Ueberzeugung besiegelte. Ihm gegenüber treten auf die andere Seite grössere Namen, welche Jahrhunderte lang die Geister beherrschten, Plato und Aristoteles. Wenn ich auch Plato für die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit anführe, so weiss ich wohl, dass ich Vielen eine Paradoxie auszusprechen scheine, da er ja so entscheidend durch seinen *Phaedon* diesen Glauben in der Welt aufgerichtet hat, so dass Unzählige, blos durch Plato's Beredsamkeit gewonnen, an diesem Glauben festhielten. Dennoch muss eine strengere wissenschaftliche Erkenntniss Plato's den mythischen Ausdruck von dem philosophischen Begriff trennen und wird dann bei ihm nur den Glauben an die Ewigkeit der Idee finden, nicht aber den an die Unsterblichkeit etwaiger entstandener Einzelexistenzen." [2])

Den Sinn des letzten Satzes dieser Anführung erklärt Teichmüller des näheren an einer anderen Stelle.

„In der alten Philosophie hat sich dann besonders Plato als Anwalt der Unsterblichkeitslehre ausgezeichnet; allein es genügt schon unsere oben geführte Kritik des Idealismus, um zu zeigen, dass er niemals hätte Unsterblichkeit lehren können, auch wenn er es gewollt hätte, weil ihm gänzlich der Begriff einer individuellen Substanz fehlt..., ihm ist es immer nur um das allgemeine ideale Princip der Welt zu thun." [3])

---

[1]) Teichmüller versteht unter persönlicher Fortdauer im Gegensatze zur individuellen eine Unsterblichkeit, wobei wir uns unserer persönlichen Eigenheit bewusst bleiben, während ihm individuelle Fortdauer nur die Fortexistenz als besondere Substanz ist. — [2]) S. 12. — [3]) a. a. O. S. 161.

Nach dieser Auffassung des Autors wäre also aus dem Grunde bei Plato für die Unsterblichkeit kein Raum, weil er überhaupt keine Einzelwesen im eigentlichen Sinne anerkännte. Allein gesetzt, es fänden sich bei Plato wirklich Spuren dieser monistischen Voraussetzung, so könnte doch nur angegeben werden, was aus einer solchen Prämisse, ernst genommen, logisch folgen würde, aber man könnte nicht behaupten, dass Plato es wirklich gefolgert hat. Denn es ist ja unleugbar, dass er jeder Seele ein festes, unverlierbares Sein zuspricht[1]), dass nach ihm die Zahl der Seelen weder zunimmt noch abnimmt[2]), dass die Seele sich in diesem Leben ihrer vorzeitlichen Erkenntnisse erinnert[3]), dass er der menschlichen Seele ihre irdischen Werke, gute und böse, in die Ewigkeit nachfolgen lässt.[4]) Aber auch die Voraussetzung Teichmüller's ist unrichtig. Bei Plato soll nur die Idee ein wahres und dauerndes Sein haben. Demnach könnte die Seele nur insofern unsterblich sein, als sie, man weiss nicht welches ideale Moment enthielte, nicht insofern sie auch individuelle Eigenschaften besässe. Aber Plato kennt gar manche Dinge, die entstanden sind und doch ewig bleiben, kennt also, da die Ideen nicht geworden sind, manches Bleibende und Dauerhafte ausser ihnen. So lässt er z. B. eben die Seelen der Menschen im *Timaeus* entstehen, und doch sollen ihrer nach der „Republik" weder jemals weniger noch mehr werden. „Die Seelen" — heisst es dort a. a. O. — „bleiben stets dieselben. Denn weder weniger möchten ihrer werden, indem keine zu grunde geht, noch auch mehr!" Ebenso sind Plato zufolge die Welt und ihre Seele, die Gestirne und die Gestirngeister geworden, und doch unvergänglich. Wir mögen also den Standpunkt Teichmüller's betrachten, von welcher Seite wir wollen, allenthalben fehlt die sichere Unterlage.

Für die wahre Platonische Ansicht von der Unsterblichkeit haben wir soeben bereits einige Zeugnisse gebracht. In einer so offenbaren Sache möchte es derselben kaum bedürfen. Da es uns aber in der vorliegenden kleinen Apologie nicht blos um die theoretischen Meinungen unserer Clienten, sondern auch darum zu thun ist, wie sie dieselben auf das Leben angewandt wissen wollten, so setzen wir noch einige Ausführungen Plato's her, die in diesem Sinne gehalten sind. Sie beziehen sich auf die hohe praktische Bedeutung der Unsterblichkeit und des Glaubens an einen gerechten Gott.

[1]) Vgl. *Phaedrus*. — [2]) *Rep.* X. 611 *A*. — [3]) Vgl. *Meno* und *Phaedrus*. — [4]) Vgl. *Phaedrus, Phaedon, Republ., Leges*.

Nachdem Plato in der „Republik“ die Weisheit und Gerechtigkeit als die einzige Bestimmung des Menschen und als die Grundlage alles irdischen Glückes bezeichnet hat, zeigt er, welchen Werth jene Tugenden erst dadurch gewinnen, dass sie dem Menschen als ewiger Besitz bleiben sollen. Seine Worte scheinen wirklich mehr einem gottbegeisterten Propheten als einem heidnischen Philosophen anzugehören.

„»Und doch haben wir, fuhr ich [Sokrates] fort, die grössten Belohnungen und Siegespreise, die der Tugend vorbehalten sind, noch nicht durchgangen.« »Von etwas unermesslich Grossem, erwiderte er [Glaukon], sprichst Du da, wenn es noch etwas Grösseres gibt, als das, was Du gesagt hast.« »Was könnte denn, sprach ich, in kurzer Zeit überhaupt Grosses geschehen? Denn diese ganze Zeit vom Kinde bis zum Greise dürfte doch im Vergleiche mit der Ewigkeit eine kurze sein.« »Allerdings ein Nichts, sagte er.« »Wie nun? Glaubst Du, dass ein unsterbliches Wesen sich für eine so kurze Zeit solle abgemüht haben, und nicht vielmehr für die gesammte?« »Das letztere glaube ich, sprach er, aber was meinst Du damit?« »Bist Du nicht inne geworden, sagte ich, dass unsere Seele unsterblich ist und niemals zu grunde geht?« Da sah er mich an, wunderte sich und sprach: »Beim Zeus, ich nicht; kannst aber Du das behaupten?« »Das kann ich, entgegnete ich; ich glaube aber, auch Du; denn es ist nichts Schweres.« »Für mich gewiss, sagte er; von Dir aber möchte ich gern dieses nicht Schwere hören.«“ [1])

Einige Capitel weiter redet dann unser Philosoph von der jenseitigen Vergeltung, vom Lohne der Tugend und der Strafe der Sünde, und beschliesst so die ganze Schrift vom Staate, als wollte er gleichsam stillschweigend die Gottesfurcht als die *ultima ratio* aller Politik hinstellen.

„»Die Siegespreise, Belohnungen und Geschenke, sagte er, welche dem Gerechten bei Lebzeiten von Göttern und Menschen zu theil werden, sind nichts an Menge und Grösse gegen jene Vergeltung, welche jeden von beiden, den Gerechten und den Gottlosen, nach dem Tode erwartet.« Man soll aber darüber hören, damit jeder von beiden vollständig erhält, was unsere Rede aufzuklären schuldig ist.“ [2])

Sodann folgt die mythische Erzählung des Pamphyliers Er, der, im Kriege gefallen, am zwölften Tage wieder auflebte, und was er in der Unterwelt von Hölle und Himmel gesehen, erzählte. Das Ganze aber schliesst mit den Worten:

„»Und so denn, o Glaukon, hat sich die Erzählung bewahrt und ist nicht verloren gegangen, und möchte wohl auch uns bewahren, wenn wir ihr Glauben schenken, und wir werden glücklich über den Fluss der Lethe hinüberkommen und unsere Seele nicht beflecken, sondern, wenn es nach mir geht, in der Ueberzeugung, dass die Seele unsterblich und imstande sei, alles Böse und alles

[1]) *Rep.* X. 608 *C.* sq. — [2]) Ibid. c. 13.

Gute auf sich herabzuziehen, uns stets an den Weg nach oben halten und uns der Gerechtigkeit und der Einsicht auf jede Weise befleissigen, damit wir sowohl uns selbst als auch den Göttern befreundet seien, mögen wir noch hier verweilen oder dort die Siegeskränze einsammeln, und damit wir hier und auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir gesprochen haben, uns wohl befinden.«"

VI.

Wir kommen nunmehr im letzten Abschnitte unserer Untersuchung zu Sokrates zurück. Wir haben ihn bezüglich des Gottesglaubens besonders wegen seiner Anlehnung an die polytheistische griechische Denkweise zu vertheidigen, bezüglich der jenseitigen Dinge aber wegen der skeptischen Art, in der er mitunter von ihnen redet.

Dieser letztere Punkt soll hier zuerst erledigt werden, indem wir vorhaben, an den anderen einen weiteren Ausblick zum Abschlusse des Ganzen anzuknüpfen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Sokrates, wie er überhaupt vom Skepticismus angekränkelt war und eine sichere Erkenntniss der Wahrheit für den menschlichen, an den Fluss der Erscheinungen gewiesenen Verstand für unmöglich hielt, so insbesondere über das jenseitige Leben zuweilen in hypothetischer und unbestimmter Weise gesprochen hat.

„Die Furcht vor dem Tode" — sagt er[1]) — „ist nichts anderes, als sich weise zu sein dünken ohne es zu sein; denn sie ist ein Dünkel, etwas zu wissen, was man nicht weiss. Denn es weiss niemand, ob der Tod nicht vielleicht gar für den Menschen aller Güter grösstes ist." — Und weiterhin spricht er[2]): „Meine Verurtheilung scheint etwas Gutes zu sein, und durchaus nicht sind wir der richtigen Meinung, die wir den Tod für ein Uebel halten. Es ist vielmehr grosse Hoffnung vorhanden, dass er etwas Gutes sei. Denn entweder ist er völlige Vernichtung und somit Erlösung von den Mühseligkeiten dieses Lebens, oder eine Wanderung der Seele an einen anderen Ort. Gilt aber das letztere und ist das, was man sagt, wahr, dass dort alle berühmten Todten sich befinden, was könnte es da für ein grösseres Gut als dieses geben?"

Klingen nun diese Aeusserungen nicht nach entschiedenem Fürwahrhalten, so ist doch eine andere Frage, ob seine Zweifel so weit gingen, wie z. B. Döllinger behauptet. In seinem schon wiederholt citirten Werke meint er, dass Sokrates bezüglich der Fortdauer der Seele wohl nicht weiter als bis zu einem Wunsche, einer Hoffnung und Vermuthung gekommen sei.[3]) Bei seiner Verurtheilung soll der Philosoph zwar ihm zufolge vor den Richtern durch die Aeusserung:

---

[1]) *Apol.* 29 *A.* — [2]) Ibid. 40 *B.* sqq. — [3]) Heidenthum u. Judenth. 275.

„Man wisse nicht, ob der Tod nicht für den Menschen das grösste aller Güter sei", seine Hoffnung zu verstehen gegeben, es aber doch am Schlusse seiner Rede ungewiss gelassen haben, ob der Tod zu ewigem Schlafe oder zu einer Auswanderung der Seele nach einem anderen Orte führe. „Dies war" — fügt Döllinger hinzu — „bei ihm nicht, wie Cicero meinte, blose Ironie, sondern der Ausdruck eines mit sich selber nicht zum Abschluss gekommenen Schwankens!" [1])

Hierauf ist zu sagen erstens, dass Cicero nicht von Ironie redet, sondern die Schlussworte des Sokrates im Sinne eines blos formalen Skepticismus, der keinen praktischen Zweifel einschloss, erklärt. Hier seine Worte:

„Ne ego haud paulo hunc animum malim quam eorum omnium fortunas, qui de hoc iudicaverunt. Etsi, quod praeter deos negat scire quemquam, id scit ipse utrum sit melius; nam dixit ante; sed suum illud nihil ut adfirmet, tenet ad extremum." [2])

Es ist aber zweitens, was wichtiger ist, die Auslegung Cicero's durchaus nicht so unrichtig. Von einer Ungewissheit, was von beiden der Tod sei, ob gänzliche Vernichtung, ob Verscheiden der Seele, ist in den feierlichen Schlussworten des zum Tode verurtheilten Sokrates keine Rede. Wäre das freilich der Fall, dann hätten seine Jenseitshoffnungen auf schwachen Füssen gestanden. Nein, er lässt nur ungewiss, wer das bessere Los gezogen habe, er, der sterben müsse[3] oder seine Richter, die dem Leben erhalten blieben.

„Jedoch es ist nunmehr Zeit" — so lauten seine Worte — „von hier wegzugehen, für mich, um zu sterben, für euch, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu einem besseren Geschäfte geht, das ist jedem verborgen ausser Gott." [3])

Diese Worte können nicht die bange Besorgniss ausdrücken, es möchte der Tod am Ende doch als ewiger Schlaf nur Verlust bedeuten. Hatte er doch selbst kurz vorher gesagt, der Tod würde in diesem Falle als ein ganz ungestörter Schlaf ein wunderbarer Gewinn, *θαυμάσιον κέρδος*, sein [4]), und noch zwei oder drei Sätze vor dem Schluss hatte er gesagt: „Es ist mir ganz klar, dass es für mich besser ist, jetzt zu sterben!"

Man muss also entweder Cicero beipflichten, dass der Philosoph auch hier seiner Gewohnheit treu bleibt, nichts auch noch so Annehmbares als sicher zu behaupten, oder man wird vielleicht besser sagen, dass man nach ihm nicht wissen kann, ob länger zu leben oder früher zu sterben besser ist. Er wird ja doch auch ein längeres

[1]) a. a. O. S. 276. — [2]) *Tusc. Disp.* I, 42. — [3]) Schluss der „Apologie". — [4]) Cap. 32.

Leben der Minderheit der Richter, die ihn freigesprochen hatte, nicht für ein Uebel und seine Verurtheilung, die die Stadt vor der Zeit eines weisen Mannes beraubte, nicht schlechthin für etwas Gutes gehalten haben.

Wir wollen es mit dieser Zurückweisung der Döllinger'schen Uebertreibungen genug sein lassen. Wir verzichten darauf, die Zeugnisse aus den Schriften Plato's über die Unsterblichkeit, in denen Sokrates das Wort führt, anzurufen. Man wird einwenden, die dort geführten Argumentationen seien als dem historischen Sokrates fremde einzig auf Rechnung Plato's zu setzen. Vielmehr wollen wir jetzt zu den Ansichten des Sokrates über Gott und seine Vorsehung übergehen, indem wir dafürhalten, dass dieselben auch auf seine Stellung zum Unsterblichkeitsglauben Licht werfen. Denn es will uns in keiner Weise einleuchten, dass ein denkender Mann die göttliche Vorsehung verehren und die von Gott überwachte sittliche Ordnung nach Art des Sokrates heilig halten soll, ohne dabei eine jenseitige Vergeltung anzunehmen.

Wir werden also zuerst den Gottesglauben des Sokrates in's Licht stellen, und dann den Vorwurf erledigen, den man ihm wegen seiner Anschliessung an die polytheistische Volksreligion macht.

Für den erstgenannten Zweck eignet sich ganz vorzüglich das 4. Capitel im ersten Buche der Xenophontischen „Denkwürdigkeiten", das wir trotz seiner Länge auch im Interesse des allgemeineren Zweckes, den unsere Abhandlung verfolgt, vollständig wiedergeben wollen.

„Wenn man meinen sollte" — so hebt Xenophon an —, „dass Sokrates, wie Einige mündlich und schriftlich sich über ihn äussern, zwar sehr wohl verstanden hat, Andere zur Tugend zu ermuntern, aber nicht imstande war, sie wirksam zu ihr zu führen, so betrachte man nicht nur, wie er die von ihrem vermeintlichen Wissen aufgeblähten Sophisten durch seine Fragen beschämte und widerlegte, sondern auch, wie er Tag für Tag seine Schüler unterwies, und dann möge man urtheilen, ob er der Mann dafür war, seine Schüler besser zu machen. Ich will zuerst hersetzen, was ich ihn einst in einem Gespräche mit Aristodemus, der Kleine zubenannt, über die Gottheit habe vortragen hören. Als er nämlich erfahren hatte, dass derselbe weder den Göttern opferte noch von der Mantik Gebrauch machte, und vielmehr die, welche solches thaten, verspottete, sprach er ihn in folgender Weise an: »Sag' an, lieber Aristodemus, hast Du schon einmal bestimmte Menschen wegen ihrer Weisheit bewundert?« »Das wohl«, antwortete er. Und er darauf: »Dann sage uns doch ihre Namen!« — »In der epischen Dichtung habe ich am meisten den Homer bewundert, im Dithyrambus den Melanippides, in der Tragödie den Sophokles, in der Bild-

hauerei den Polykleitos, in der Malerei den Zeuxis.« — »Wer scheint Dir mehr der Bewunderung wêrth, die, welche Bildnisse ohne Verstand und Bewegung verfertigen, oder die, welche lebendige Wesen mit Verstand und Thätigkeit hervorbringen?« — »Um vieles mehr, beim Zeus, die Urheber der lebendigen Wesen, vorausgesetzt, dass dieselben nicht durch Zufall, sondern durch eine Einsicht entstehen.« — »Wenn wir aber das, was keine erkennbare Bestimmung hat, und das, was offenbar irgend eines Nutzens wegen da ist, vergleichen, welches von beiden hältst Du da für ein Werk des Zufalls, und welches für ein Werk der Einsicht?« — »Man muss füglich das, was um des Nutzens willen zustande kommt, für ein Werk der Einsicht gelten lassen.« — »Scheint Dir nun nicht der, welcher von Anfang an die Menschen schuf, ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους, denselben um des Nutzens willen die Sinneswerkzeuge, womit sie jegliches wahrnehmen, verliehen zu haben: die Augen, um das Sichtbare zu sehen, und die Ohren, um das Hörbare zu hören? Und wozu wären uns die Gerüche nütze, wenn uns nicht die Nase verliehen wäre? Und welche Empfindung hätten wir vom Süssen und Bitteren und allen Genüssen des Mundes ohne die Zunge, die als eine Prüferin von alle dem in den Mund eingefügt ist? Scheint Dir ferner nicht auch das einem Werke der Vorsehung zu gleichen, dass einerseits bei der grossen Empfindlichkeit des Gesichtes der Schöpfer dasselbe mit Lidern geschlossen hat, die sich für das Sehen aufthun, im Schlafe aber geschlossen sind, und dass er es auf der anderen Seite mit den Wimpern wie mit einem Siebe, damit ihm nicht einmal ein Luftzug durch Einführung von Staub schadet, versehen hat? Und die Stelle über den Augen hat er mit den Brauen wie mit einem Schutzdach versehen, damit der Schweiss vom Haupte das Gesicht nicht angreifen kann. Und dass das Gehör alle Töne auffängt und nie voll wird, dass die Vorderzähne bei allen Thieren auf das Zerschneiden, die Backenzähne dagegen auf das Zermalmen der von den Vorderzähnen empfangenen Nahrung angelegt sind, und dass der Mund, durch welchen die den Thieren zusagende und angenehme Nahrung hinuntergeht, in die Nähe der Augen und der Nase gesetzt ist, dagegen die Wege der den Sinnen widerwärtigen Abgänge möglichst weit von den Sinneswerkzeugen abstehen — von allen diesen so vorsorglichen Einrichtungen solltest Du nicht wissen, ob sie ein Werk des Zufalls oder der Einsicht sind?« — »O nein, beim Zeus« — sagte er — »vielmehr, wenn man die Sache so betrachtet, so sieht dieses durchaus dem Kunstwerke eines weisen Meisters ähnlich, der die lebendigen Wesen lieb hat.« — »Dass er ihnen aber den Trieb zur Erzeugung von Nachkommenschaft, und denen, die geboren haben, den Trieb zur Aufzucht derselben eingepflanzt, und in die Aufgezogenen das grösste Verlangen nach dem Leben und die grösste Furcht vor dem Tode gelegt hat?« — »Auch das nimmt sich nach den Maasnahmen eines Wesens aus, das die Existenz von lebendigen Wesen beschlossen hat.« — »Du aber glaubst etwas von Verstand zu besitzen und wähnst, sonst sei nirgendwo Verstand anzutreffen? Und das, obschon Du weisst, dass der Erde viel ist und Du nur ein Atom davon in Deinem Leibe birgst, und ebenso von dem vielen Wasser nur ein Weniges, und in gleicher Weise, dass Du von den anderen so weit reichenden Elementen nur einen kleinen Theil bekommen hast, woraus Dein Leib gebildet ist? Den Verstand allein also, der nirgendwo sein soll, hättest Du durch einen glücklichen Zufall in Beschlag genommen, und diese übergrossen und zahllosen Dinge um

uns befänden sich durch einen Unverstand in so guter Ordnung?« — »Aber, beim Zeus, ich sehe deren Herren nicht, wie ich von dem, was bei uns gefertigt wird, die Werkmeister sehe.« — »Du siehst Deine eigene Seele nicht einmal, des Leibes Herrin, so dass Du demgemäss sagen könntest, Du thätest nichts mit Ueberlegung, sondern alles nach Zufall.« — Und Aristodemus erwiderte: »Ich täusche mich über das Dasein eines göttlichen Wesens nicht, mein Sokrates, aber ich halte dasselbe für zu erhaben, als dass es meines Dienstes bedürfte.« — »Musst Du denn nicht, einem um so Höheren Du zu dienen glaubst, desto mehr ihn ehren?« — »Wisse wohl«, versetzte er, »dass, wenn ich dächte, die Götter bekümmerten sich irgendwie um die Menschen, ich sie nicht vernachlässigen würde.« — »So meinst Du denn, sie bekümmerten sich nicht um sie? Sie haben aber doch dem Menschen einmal zum Unterschiede von allen Thieren eine aufrechte Gestalt gegeben. Die aufrechte Gestalt aber lässt ihn besser in die Weite schauen und mehr das Höhere betrachten und weniger Unfällen ausgesetzt sein. Sodann haben sie den anderen Wesen, die sich auf der Erde bewegen, Füsse gegeben, die nur zum Fortschreiten dienen; dem Menschen aber haben sie überdies Arme verliehen, die das meiste von dem verrichten, wodurch wir glücklicher denn jene sind. Und während doch alle Thiere eine Zunge haben, haben sie allein die des Menschen derart eingerichtet, dass sie durch verschiedengeartetes Anstossen gegen den Mund articulirte Laute hervorbringt, um im gegenseitigen Verkehre was wir nur wollen kundzugeben. Auch das ist bemerkenswerth, dass sie den Liebesgenuss den Thieren nur für eine bestimmte Zeit des Jahres verliehen haben, uns ihn aber stetig bis zum Alter gewähren. Und es genügte dem Gotte fürwahr nicht, für unseren Leib zu sorgen, sondern er pflanzte dem Menschen auch, was das Grösste ist, die Seele ein. Denn welches anderen Wesens Seele erkennt vor allem das Dasein der Götter, dieser Schöpfer und Ordner der grössten und schönsten Werke? Und welche Gattung ausser den Menschen verehrt die Götter? Und welche Seele ist so wie die menschliche geschickt, Hunger und Durst, Kälte und Hitze abzuwehren, Krankheiten zu heilen und die Leibeskräfte zu üben, oder welche ist so geschickt, das, was sie gehört oder gesehen oder gelernt hat, im Gedächtnisse zu behalten? Ist es Dir denn nicht ganz offenbar, dass die Menschen im Vergleich zu den anderen Lebewesen wie Götter leben, indem sie von Natur aus nach Leib und Seele den Vorrang haben? Denn weder könnte der Mensch, wenn er etwa den Leib eines Ochsen, aber den Verstand eines Menschen hätte, zustande bringen, was er wollte, noch haben die Wesen, die zwar Hände aber keinen Verstand haben, irgend etwas vor anderen voraus. Du aber, dem die beiden so werthvollen Gaben zu theil geworden, meinst, für Dich trügen die Götter keine Sorge? Aber was müssen sie denn thun, damit Du glaubst, dass sie sich um Dich bekümmern?« — »Sie müssen, wie Du sagst, dass sie senden, Rathgeber senden für das, was man thun und nicht thun soll.« — »Wenn sie aber«, erwiderte er, »den Athenern, die sie durch die Mantik befragen, Auskunft geben, glaubst Du, dann nicht auch Dir? Und willst Du auch nicht glauben, wenn sie den Griechen durch Wunderzeichen die Zukunft verkünden, oder allen Menschen, und sollen sie ausnahmsweise gerade Dich vernachlässigen? Und meinst Du wohl, die Götter hätten den Menschen den Glauben eingepflanzt, dass sie Gutes und Böses erweisen können, wenn sie nicht wirklich dazu imstande

wären, und die Menschen hätten den Irrthum die lange Zeit gehegt, ohne es zu merken? Siehst Du nicht, dass das, was das Langlebigste und Weiseste unter den Menschen ist, Staaten und Völker, auch am gottesfürchtigsten ist, und das einsichtsvollste Lebensalter am meisten der Götter gedenkt? O Guter, sprach er auf ihn ein, betrachte, dass auch Dein Geist Deinen Körper, ihm inwohnend, nach Willkür handhabt. So musst Du auch dafür halten, dass die im Ganzen wohnende Vernunft alles nach Gefallen anordne, und darfst nicht denken, Dein Auge zwar könne über viele Stadien hinausreichen, Gottes Auge aber sei unvermögend, alles zugleich zu sehen, und Deine Seele könne zugleich um die Dinge hier in der Nähe und die in Aegypten und Sicilien sich bekümmern, Gottes Einsicht aber sei nicht imstande, für alles zugleich zu sorgen. Du weisst, dass man, den Menschen dienend, die kennen lernt, die zu Gegendiensten bereit sind, und dass man gunsterweisend den Dank und rathschlagend die Klugheit erprobt. So magst Du auch durch frommen Dienst die Götter erproben, ob sie Dir in den der menschlichen Erkenntniss entzogenen Dingen rathen wollen, und Du wirst die Gottheit als ein Wesen von solcher Grösse und Beschaffenheit kennen lernen, dass sie alles zugleich sieht und alles hört und überall gegenwärtig ist und für alles insgesammt sorgt.« — Mir nun schien er mit solchen Reden seine Schüler dahin zu führen, dass sie sich aller gottlosen, ungerechten und schändlichen Handlungen nicht blos in dem Falle enthielten, dass sie von den Menschen gesehen würden, sondern auch dann, wenn sie für sich allein waren, als solche, die da glaubten, keine ihrer Handlungen bleibe den Göttern verborgen.“ [1])

Man ersieht aus dieser Darlegung, dass Sokrates die Einheit des höchsten Wesens aus der zweckmässigen Einrichtung der Welt erkannt hat. Die Einheit der Naturordnung führte ihn zu dem einen Urheber und Erhalter aller Dinge. Man sieht aber aus diesem Capitel auch, wie bei ihm die Rede zwischen dem einen Gott und einer Vielheit von Göttern hin- und herschwankt. Xenophon bezeugt überdies ausdrücklich [2]), dass er zu Hause und öffentlich den Göttern des Staates Opfer gebracht, sowie auch sich der Mantik mit ihren Göttersprüchen und Prodigien bedient habe, beides Dinge, die auch in der vorstehenden Unterredung vorausgesetzt sind. Wie lässt sich dieses nun mit seinem Glauben an den einen wahren Gott vereinigen? Döllinger meint, was doch schwer begreiflich ist, er habe etwa den Widerspruch, in den ihn die Uebertragung seines Gottesbegriffes auf die Menge der Volksgötter versetzte, gar nicht gefühlt.[3]) Andere halten dafür, er habe, was eine Verleugnung der Wahrheit gewesen wäre, nur die Bedürfnisse des grossen Haufens schonen wollen. Die richtige Erklärung scheint uns diejenige Zeller's zu sein, der die vielen Götter bei Sokrates als solche höhere Wesen, die dem einen wahren Gott untergeordnet sind, versteht.

[1]) Vgl. ibid. 4, 3. — [2]) *Mem.* I, 1, 2. — [3]) a. a. O. S. 250.

„Aus der Vielheit der Volksgötter" — schreibt er — „hebt sich bei ihm die Einheit des Göttlichen, welche auch der griechischen Religion nicht fehlte, nachdrücklich hervor, und an einer Stelle macht er einen merkwürdigen Unterschied zwischen dem Bildner und Beherrscher des Weltganzen und den übrigen Göttern; wir haben demnach hier jene dem Griechen durch seine Mythologie selbst so nahe gelegte Vereinigung des Monotheismus mit dem Polytheismus, welche darin besteht, dass die vielen Götter zu Werkzeugen des einen Gottes herabgesetzt werden." [1])

Die Stelle, welche Zeller meint, steht in den „Denkwürdigkeiten" des Xenophon und lautet:

[Die Götter geben uns unsichtbar ihr Walten zu erkennen], „denn sowohl die anderen treten bei ihren Gutthaten an uns nicht in die Erscheinung, als auch der die ganze so vollkommene Welt Ordnende und Zusammenhaltende, er, der für den Nutzen der Geschöpfe das Weltall in ungeschwächter Jugend und dabei in unwandelbarer regster Dienstbarkeit erhält, und den wir zwar das Grösste bewirken sehen, der aber selbst während dieser seiner weltregierenden Thätigkeit für uns unsichtbar ist." [2])

Die Auffassung aber, von der Zeller bei der Beurtheilung des Sokratischen Gottesglaubens ausgeht, berührt sich, ohne dass er es weiss, sehr nahe mit den Gedanken über den Polytheismus, die wir bei Thomas von Aquin finden, ein Umstand, der nicht wenig zur Bestätigung des Zeller'schen Gutachtens beiträgt. Nachdem der heilige Lehrer in der kleineren *Summa* die Einheit Gottes bewiesen hat, bemerkt er zum Schluss:

„Durch diese Wahrheit aber werden die Heiden, die eine Mehrheit von Göttern bekennen, widerlegt. Indessen haben manche unter ihnen das Dasein eines höchsten Gottes behauptet, von dem, wie sie sagten, alle anderen von ihnen sogenannten Götter erschaffen waren. Sie legten nämlich allen ewigen Substanzen göttliche Benennung bei, vornehmlich mit Rücksicht auf ihre Weisheit, Glückseligkeit und weltregierende Thätigkeit, und dieser Sprachgebrauch findet sich auch in der hl. Schrift, indem die heiligen Engel und auch die Menschen oder Richter Götter genannt werden. Darum scheinen sich in einem ernsteren Gegensatz zu dieser Wahrheit die Manichäer zu befinden, die zwei erste Principien, deren eines nicht Ursache des anderen sein sollte, aufstellten." [3])

Was St. Thomas hier von den ewigen Substanzen sagt, zielt auf die Sphärengeister ab, die nach antiker Vorstellung die Himmelssphären mit den in ihnen haftenden Gestirnen im Umkreis bewegten, und deren Existenz auch der hl. Thomas für wahrscheinlich hielt. Bei dem unvollkommenen Stande des physikalischen Wissens seiner Zeit und bei der vollständigen Unbekanntheit der Gesetze der Himmelsmechanik konnte man bei logischem Denken nicht wohl anderes als solche intelligente Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen annehmen.

[1]) a. a. O. II. I. 176 f. — [2]) *Mem.* IV. 3, 13. — [3]) *Cont. Gent.* I. 42.

VII.

Wir haben hiermit den letzten Punkt unserer Vertheidigung erledigt, und so geht die Schutzrede, die wir für unsere grossen Clienten geschrieben haben, zu Ende. Möge sie ihren Zweck erreichen! Möge sie nach ihrem bescheidenen Maasse dazu helfen, dass die von ihr bekämpften Vorurtheile abgeschwächt werden, und das Studium der griechischen Philosophie, besonders des Aristoteles, der sie zur Vollendung gebracht, immer mehr Förderung erfährt! Wir haben schon oben bemerkt, dass die Rückkehr zu Aristoteles eine Lebensfrage der philosophischen Wissenschaft ist. Er muss wieder das anerkannte Fundament bilden, wenn es mit der gegenwärtigen Zerfahrenheit der philosophirenden Geister besser werden, und überhaupt eine gediegene philosophische Schulung wieder die allgemeine Grundlage für die höhere Geistesbildung abgeben soll.

Indessen verfolgen wir mit der gegenwärtigen Abhandlung ausser den angedeuteten Absichten noch eine weitere, über die wir uns zum Schluss noch mit einigen Worten verbreiten müssen. Wir wollten mit unseren historischen Feststellungen einem gewissen ideologischen Pessimismus begegnen, mit dem häufig und besonders in apologetischen Werken über das antike griechische und auch römische Heidenthum geurtheilt wird.

Dieser Pessimismus scheint uns jüngeren Ursprungs zu sein, der hl. Thomas scheint ihn nicht zu kennen, wenigstens nach seinem maasvollen und milden, soeben angeführten Urtheil über den Polytheismus zu schliessen. Die Absicht, aus der jene einseitigen Schilderungen der heidnischen Zustände entspringen, ist gewiss gut: die Erlösungsbedürftigkeit der Welt soll durch sie in's Licht treten. Aber dieses Bedürfniss eines Retters ist doch kein strengerer Glaubenssatz als der, dass Gott will, dass alle Menschen aller Zeiten selig werden.[1]) Man schiesst also über das Ziel, wenn man die Zustände im vorchristlichen Heidenthum ungefähr so darstellt, als wäre alles dem Verderben verfallen gewesen. Ferner ist zu beachten, dass auch der Mensch im Stande der gefallenen Natur noch immer seine Verstandeskräfte hat, um Gott zu erkennen, und seinen freien Willen, um ihm den schuldigen Dienst zu leisten. Auch steht fest, dass die Gnade der Erlösung schon im voraus gewirkt hat, und dass demnach auch die vorchristliche Welt derselben nicht ganz und gar ent-

[1]) 1. *Tim.* 2, 4.

behrte, wie auch die Schrift lehrt: „Es war das wahre Licht, das erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt:“ [1]) Demnach können die Schlüsse aus der Verderbtheit der Welt auf ihre Erlösungsbedürftigkeit leicht mit der Logik verfeindet sein, indem von den beiden möglichen Ursachen der Erscheinung, dem Misbrauch der Freiheit und dem Mangel der Gnade, willkürlich eine angenommen wird. Weiterhin gerathen die einseitigen Tadler des Heidenthums in Widerspruch mit sich selbst, indem sie einerseits demselben den Gottesglauben und die Jenseitshoffnungen absprechen, anderseits gerade aus der Uebereinstimmung der Völker Gott und die Unsterblichkeit beweisen. Dieser Beweis besteht zweifellos zu recht. Denn Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele sind die beiden grossen Voraussetzungen aller Religion gemäss dem Schriftwort: „Wer zu Gott hintritt, muss glauben, dass er ist, und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist:“ [2]) Demgemäss ist es die göttliche Vorsehung sich selber schuldig, diese doppelte Wahrheit allezeit zugänglich zu machen. Wie leicht sie aber zu finden ist, geht unter anderem aus der obenstehenden Unterredung des Sokrates in den „Memorabilien“ hervor [3]), wo die Erwägungen, die zur Erkenntniss Gottes und seiner Vergeltung führen, eine ganz populäre Fassung haben. Aehnliches wie über Gott und die Unsterblichkeit ist über die Hauptvorschriften des Sittengesetzes zu sagen: unser sittliches Gefühl lässt uns darüber nicht im unklaren. Es muss darum eine Aufgabe des Apologeten sein, das Dasein eines solchen einheitlichen Sittengesetzes an der Anerkennung, die es unter den Menschen genossen hat, geschichtlich nachzuweisen. Demgemäss dient es nicht den Interessen der Apologetik, sondern widerstreitet ihnen, wenn man ohne Grund verehrungswürdige Männer der Heidenwelt wegen widernatürlicher Unsittlichkeit verdächtigt. Es sind also auch diese Erwägungen gewesen, die neben den anderen zu der vorliegenden Arbeit die Impulse gaben.

[1]) *Ioann.* 1, 9. — [2]) *Hebr.* 9, 6. — [3]) I. 4.

Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte.

Von Dr. J. Bach in München.

(Schluss.)

Zunächst wird uns die Ansicht der Leibnizianer, dass der Raum nichts ausser den Dingen, sondern eine Abstraction des Geistes, somit lediglich nur die Ordnung der Dinge sofern sie neben einander sind, ist; dieser entgegen tritt die empiristische Anschauung Epikur's, Gassendi's, Locke's von dem sog. leeren Raume. Newton hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Nach Locke's Bericht glaubte Newton die Schöpfung der Materie durch den Raum zu erklären, wenn man sich vorstellen würde, Gott habe verschiedene Theile der Materie undurchdringlich gemacht. Am Ende der »*Principia mathematica*« in dem *Scholion generale* sieht man Newton's Meinung, der Raum (spatium absolutum) sei die Unermesslickeit Gottes. In der Optik nennt er den Raum das *sensorium* Gottes, dasjenige, vermittelst dessen Gott allen Dingen gegenwärtig ist.

Clarke hat sich viel Mühe gegeben, Newton's und seine eigenen Gedanken von dem Raume gegen Leibniz zu behaupten, welcher den Raum für nichts anderes als die Ordnung der Dinge im Nebeneinander erkannte.[1])

Wenn man nun den Satz des zureichenden Grundes anwendet, wird man sich für Leibniz entscheiden müssen. Leibniz hat den empiristischen Raumbegriff Newton's als Truggebilde der Phantasie erklärt. In diesem Sinne gäbe es nicht nur keine Grenze der Ausdehnung, sondern wenn der Raum ein wirkliches (physisches), ohne die Körper bestehendes Wesen ist, in das man dieselben nach Belieben setzen kann, so ist es gleichgiltig, an welche Stelle dieses sich allenthalben ähnlichen Raumes man sie setzt. Also wäre kein zureichender Grund vorhanden, warum Gott die Welt vielmehr an diesem Ort, wo sie ist, als an einem anderen gesetzt; denn er könnte sie wohl zehntausend Meilen weiter wegsetzen,

[1]) §. 73.

und dahin den Morgen (Osten) bringen, wo jetzt der Abend (West) ist; oder er konnte sie auch umkehren.[1])

Clarke sah die Stärke dieser Gedanken gar wohl ein. Er konnte ihnen nichts anderes entgegensetzen, als dieses, dass der blose Wille Gottes („the mere will of God") der zureichende Grund des Ortes der Welt im Raume sei, und dass es keinen anderen Grund gebe. Dadurch verräth er eben gerade die Schwäche seiner Behauptung. Denn Gott kann nicht anders handeln als nach Gründen, die aus seinem Verstande genommen sind, und sein Wille muss sich allemal mit einem bestimmten Grunde entschliessen. Die Annahme des blosen Willens („mere will") führt zur grundlosen Willkür, die ohne Grund handelt, was selbstverständlich Unsinn ist. Da nun der Grund des Ortes der Welt in dem Raume und der Schranken der Ausdehnung weder in den Dingen selbst noch in dem göttlichen Willen ist, so muss man schliessen, dass die Hypothese von dem leeren Raume falsch ist. Somit bestehen die Einwendungen Leibnizens gegen den empiristischen Raum zu rechte.

Die Ansicht von dem *spatium absolutum* Newton's, welche die Marquise ein Nonsens nennt, führt zu den weiteren Ungereimtheiten, dass demselben alle göttlichen Eigenschaften zukämen. Der Satz des zureichenden Grundes erträgt den Begriff des leeren Raumes nicht.[2])

Nun wird die Entstehung des Raumbegriffs aus dem der Ausdehnung und Stetigkeit entwickelt,[3]) um nämlich principiell den falschen Raumbegriff zu beseitigen.

Das erste psychologische Moment des Raumes ist der logische Unterschied, der uns innerlich nöthigt ein Ding (Gegenstand) als eines von dem anderrn abzusondern, zu unterscheiden; diesen Act des logischen Urtheils auf concrete Sinnesdinge angewendet erzeugt die Vorstellung des Neben- und Ausser-einander oder der Voraussetzung, dass die beiden Dinge nicht zugleich an einem und demselben Orte sein können. Es folgt hieraus, dass wir uns viele unterschiedene Dinge nicht als eines vorstellen können, ohne dass der Begriff entsteht, der mit dieser Verschiedenheit und Vereinigung der (verschiedenen) verbunden ist. Diesen Begriff nennen wir Ausdehnung. Also geben wir der Linie eine Ausdehnung, sofern wir auf verschiedene Theile acht haben, die wir als einen ausser dem anderen betrachten, die eben miteinander vereinigt sind und deswegen ein einziges Ganzes ausmachen.

---

[1]) *Inst.* ch. V. § 75. p. 95. wird ein M. Raphson erwähnt, welcher geometrisch beweisen wollte, dass der Raum ein Attribut Gottes sei, nämlich der Ausdruck seines unendlichen unbegrenzten Wesens. — [2]) § 76. — Du Bois-Reymond, Reden. Leipzig 1886. I. S. 35 unterschiebt einem Leibniz die von demselben so energisch bekämpfte Ansicht von der Freiheit Gottes im Sinne Clarke's und sagt dann: „aber der Wille Gottes, der doch frei d. h. ohne zureichenden Grund handelt, gilt ihm als zureichender Grund". — [3]) § 77.

Es ist also gewiss, dass der Unterschied und die Vereinigung (des Unterschiedenen) in uns den Begriff von der Ausdehnung hervorbringen.... Weil wir uns in der Ausdehnung viele Dinge vorstellen, die ausser einander sind und durch ihre Vereinigung Eines ausmachen, so hat alle Ausdehnung Theile, die zwar ausser einander sind aber Eines ausmachen. Sobald wir uns verschiedene aber vereinigte Theile vorstellen, haben wir einen Begriff von einem ausgedehnten Ding. Alle Ausdehnung muss man sich vorstellen als etwas Gleichförmiges, Aehnliches, das keine innere Bestimmung hat, welche die Theile von einander unterschiede. Denn man mag sie setzen wie man will, so wird allemal dasselbe Ding herauskommen.

Dies führt uns auf den Begriff des empiristischen Raumes, der als ähnlich und nicht zu unterscheiden angesehen wird. („Puis qu'étant posées comme l'on voudra, il en resultera toujours le même être, et c'est de là que nous vient l'idée de l'espace absolu que l'on regarde comme similaire, et indiscernable.")

Dieser Begriff der Ausdehnung ist auch der vom geometrischen Körper. Denn wenn man eine Linie in soviel Theile als möglich theilt, so kommt immer wieder eine Linie heraus. So ist es mit den geometrischen Flächen und Körpern.[1])

Indem wir nun — so wird weiter entwickelt — die Abstraction der Ausdehnung von dem wirklichen (concreten) Ganzen, wovon wir sie abstrahirt haben, unterscheiden, setzen wir sie in der Einbildung als etwas für sich Seiendes, und bilden ein fingirtes Ding, nämlich die objectivirte Ausdehnung. Wenn wir nun noch die Eigenschaften, welche unsere Seele diesem abstracten Ausdehnungsbegriff vindicirt, ebenfalls objectiviren d. h. den concret erscheinenden Dingen anheften, so setzen wir dann weiter diese Dinge in unsere Abstraction – Ausdehnung genannt – hinein, wie in ein Gefäss (das sog. *spatium absolutum*). Sofern wir also die Möglichkeit betrachten, dass verschiedene concrete Dinge in dem Abstractum — Ausdehnung genannt — bei einander sein können, machen wir uns den Begriff vom Raum. Dieser ist in der That nichts Anderes als der Begriff der Ausdehnung, nebst der Möglichkeit, den nebeneinander seienden und vereinigten Dingen, daraus er besteht, die Bestimmungen anzulegen, deren man sie anfangs durch die Abstraction beraubt hatte. Man hat also recht, dass man (im Sinne Leibnizens) den Raum durch die Ordnung der zugleich seienden Dinge erklärt, d. h. durch die Aehnlichkeit der Dinge in der Art zugleich zu sein. Denn der Begriff des Raumes entsteht daher, dass man lediglich das Moment des Neben-ausser-einander in's Auge fasst, und sich vorstellt, dieses Zugleichsein verschiedener Dinge bringe eine gewisse

[1]) § 79.

Ordnung oder Aehnlichkeit in der Art zu existiren hervor, so dass, wenn man eines dieser Dinge als das erste nimmt, ein anderes das zweite usw. wird.

Man sieht wohl, dass dieses eingebildete Ding, die Ausdehnung, das wir uns aus der Vielheit und der Vereinigung dieser Dinge machen, uns eine Substanz zu sein scheinen müsse.[1]) Denn sofern wir uns verschiedene Dinge vorstellen, die zugleich sind, kommt uns dieses Ding dauernd vor; sofern es möglich ist, den Dingen durch den Verstand Bestimmungen zu geben, davon wir sie durch Abstraction befreit haben, so kommt es der Einbildung vor, dass wir etwas hinzu brächten, das nicht darin war. Darnach erscheint uns das Ding veränderlicher Eigenschaften fähig zu sein. Wir sind also geneigt, den Raum als eine von den Dingen, die man hineinsetzt, unabhängige Substanz vorzustellen.

Nun folgt noch die Entwicklung des zweiten Moments der Stetigkeit[2]), das mit dem Raumbegriff innerlich zusammenhängt.

Wir nennen ein Ding stetig (*continuum*), wenn seine Theile dergestalt nebeneinander sind, dass es unmöglich ist, zwischen ihnen andere in einer anderen Ordnung zu setzen. Die Stetigkeit findet man in all' dem, wo man nichts zwischen zwei Theile setzen kann. . . . Wenn aber zwei Theile eines ausgedehnten Dinges einander nur berühren und nicht miteinander verbunden sind . . ., so dass kein innerer Grund vorliegt, warum man sie nicht von einander trennen und das dritte dazwischen setzen könnte, so nennt man sie aneinanderstossend (*contigua*). Hier ist überall Trennung der Theile vorhanden. . . .

Daraus erklärt sich, dass uns der Raum stetig vorkommen muss. Denn wir sagen, es sei ein Raum, wenn wir uns vorstellen, es sei möglich, dass verschiedene Körper *a*, *b*, *c* zugleich nebeneinander sind. Stossen aber die Körper nicht zusammen, so kann man einen oder mehr zwischen beide setzen; eben dadurch gibt man zu, dass ein Raum zwischen zweien sei. Folglich muss man sich den Raum als stetig vorstellen.

Der Satz des zureichenden Grundes belehrt uns, dass dieses Zusammenstossen wirklich ist, und dass kein leerer Raum sein kann; so dass die Dinge, die da sind, zugleich und nebeneinander sind, und es nicht möglich ist, etwas Neues in die Welt zu bringen.

In gleicher Weise muss uns der Raum leer und durchdringlich vorkommen.[3]) Leer kommt er uns vor, sofern wir alle innerlichen Bestimmungen dessen, was zugleich ist, beiseite setzen; denn dann scheint uns, es bleibe nichts in diesem Raume. Durchdringlich kommt er uns vor, wenn wir den Dingen die Bestimmungen wiedergeben, deren wir sie beraubt hatten. Denn es ist möglich, unsere Aufmerksamkeit auf die Art zu existiren allein, es ist auch möglich unsere Intention auf die

[1]) § 80. — [2]) Ibid. § 81. — [3]) § 82.

Art zu existiren und zugleich auf die inneren Bestimmungen der existenten Dinge zu richten. Wir nehmen dann ausser dem Raume, der ihre Art eines ausser dem anderen zu sein ist, etwas wahr, was wir zuvor, da wir den Raum allein betrachteten, nicht wahrnahmen. Demgemäss muss es uns vorkommen, als ob die Dinge hineingekommen wären, als ob sie von einem von aussen wirkenden Wesen hinein gesetzt wären. So erscheint uns der Raum durchdringlich.

Ebenso muss uns der Raum unveränderlich vorkommen. Denn wir empfinden, dass wir verschiedenen zugleich seienden Dingen die Bestimmungen wieder geben können, die wir ihnen genommen hatten. Wir empfinden auch, dass wir nie begreifen können, dass es uns unmöglich ist, ihnen diese Bestimmungen wieder zu geben. Wir können also den Raum nicht wegnehmen; denn es muss immer ein und dasselbe Ding bleiben, nämlich die Ausdehnung, welche diese Bestimmungen annehmen kann. Wenn wir also die Dinge, die zugleich sind, aller ihrer Bestimmungen entledigt haben, so können wir keine weitere Abstraction mehr machen, und uns kein Ding vorstellen, das weniger enthielte, als dasjenige, was wir bereits gebildet haben, weil es nur das Zugleichsein mit anderen Dingen behält. Denn die grösste Abstraction, die man machen kann, ist wohl diese, dass man die Art zu existiren und nichts weiter in Betracht zieht; und man muss entweder dieselbe behalten oder sich ganz und gar nichts vorstellen. Der Raum muss uns also unveränderlich vorkommen, woraus erhellt, dass er uns ewig zu sein scheinen muss, weil man ihn niemals wegnehmen kann.

Der Raum muss uns ferner unendlich vorkommen [1]), denn wir stellen uns so vielen Raum vor, als wir Möglichkeit der Existenz annehmen. Weil aber die Dinge, welche zugleich sind, und denen man alle Bestimmungen genommen hat, die man sich vorstellt, wenn man einen Begriff von dem Raume und der Ausdehnung erlangen will, nicht in sich befassen, was daran hinderte, dass man die zugleich seienden Dinge nicht fernerhin eines ausser oder neben dem anderen setzen könnte: so stellt man sich derartiges in der That bis in das Unendliche hinaus vor. Deswegen muss uns der Raum als eine unendliche und unbegrenzte Ausdehnung erscheinen.

Das ist somit der Ursprung aller der Eigenschaften, die man dem Raume beilegt, wenn man sagt, er sei eine ähnliche, gleichförmige, stetige Ausdehnung, er bestehe durch sich selber, er sei undurchdringlich, unveränderlich, ewig usw., das allgemeine Gefäss, das alle Dinge in sich schliesst. Wenn man aber der Sache nur ein wenig Aufmerksamkeit schenkt, so begreift man bald, dass alle diese vermeinten Eigenschaften sowohl als das Ding, in dem sie sein sollen, keine andere Wirklichkeit haben,

[1]) § 84.

als in den Abstractionen unseres Verstandes, und dass nichts diesem Begriffe Aehnliches in der Natur wirklich da sei oder da sein könne.

Damit ist die Möglichkeit des leeren Raumes am gründlichsten beseitigt. Der Begriff vom leeren Raum [1]) ist nichts Anderes als der Begriff von der Materie, sofern sie aller Bestimmungen ausser der Ausdehnung beraubt ist. Alle vermeinten Eigenschaften des leeren Raumes sind auf Abstractionen des Verstandes aufgebaut.

Aus dem Gesetze des zu vermeidenden Widerspruches ergibt sich, dass dasjenige unmöglich ist, was einen Widerspruch in sich enthält, und möglich, was nichts Widersprechendes in sich enthält. Der Satz des Widerspruches ist der Grund aller Gewissheit in der menschlichen Erkenntniss.[2])

Somit sind alle die Eigenschaften der Ausdehnung, Unveränderlichkeit, Durchdringlichkeit, die man dem leeren Raume gibt, unmöglich, weil im Widerspruch mit dem Gesetze der Identität. Das Unmögliche hat keine Eigenschaften. Also ist der leere Raum unmöglich.

Das Descartes'sche Axiom, Alles für möglich zu halten, wovon man meint eine klare Idee zu haben, führt bezüglich des leeren Raumes zu argen Widersprüchen. Die Conceptionen der Einbildungskraft werden sehr gefährlich, sobald man sie für Wirklichkeiten hält. Im Raum sind somit nicht die Dinge selbst [3]), sondern ein Ding, das man sich in Gedanken macht, das nicht ausser den Dingen besteht, aber doch nicht mit denselben Dingen, wovon es abstrahirt ist, ein und dasselbe ist. Der Raum verhält sich zu den wirklichen Dingen wie die Zahlen zu den gezählten Dingen, welche jede hinsichtlich der Zahl eine Einheit machen, weil man die inneren Bestimmungen beiseite setzt, und nur sofern betrachtet, als sie viel sind, d. h. wie verschiedene Einheiten. Denn ohne Vielheit der Dinge, die man zählet, würden keine wirklichen, sondern nur mögliche Zahlen sein. Gleich wie es nicht mehr wirkliche Einheiten als wirkliche Dinge gibt, so gibt es auch keine wirklichen, anderen Theile des Raumes als die, welche die ausgedehnten, wirklichen Dinge bezeichnen; und man kann in dem wirklichen Raume keine Theile annehmen, als sofern wirkliche Dinge nebeneinander und zugleich sind.

Diejenigen also, welche zu dem wirklichen Raume die Demonstrationen hernehmen wollten, die sie von dem eingebildeten hergenommen, fallen in ein Labyrinth von Irrthümern. So ist auch der Ort nichts Anderes als die Art [4]), wie ein Ding mit anderen zugleich ist; somit ist der Ort nicht das Ding selbst, sondern unterscheidet sich davon, wie das *Abstractum* vom *Concretum*. Lage nennt man desgleichen die Ordnung, welche viele nicht zusammenstossende Körper, die zugleich sind, haben.

[1]) § 85. — [2]) § 5. — [3]) § 87. — [4]) § 89.

Ganz correct wird auch noch der Begriff der Geschwindigkeit definirt:

„Ausser dem Raume, welchen der Körper in Bewegung durchläuft, der Kraft, welche verursacht, dass er denselben Raum durchläuft, und der Zeit, welche er dazu braucht, begreift man noch in der Bewegung etwas Anderes, was man Geschwindigkeit nennt. Man versteht unter diesem Worte die Eigenschaft des bewegten Körpers, in einer bestimmten Zeit einen bestimmten Raum zu durchlaufen.“ [1])

Wir werden in der Theorie der „virtuellen Geschwindigkeit“, welche in der späteren Physik eine so grosse Rolle spielt, den modificirten Kraftbegriff Leibnizens wiederfinden, welcher sich als metaphysisches Element in der Mechanik mit Gewalt geltend macht, trotz aller Anstrengungen der empiristischen Physiker, welche, von Locke'schem Geiste inspirirt, wie Voltaire, d'Alembert, den realen Gehalt des Kraftbegriffes dadurch zu einem blosen Scheine degradirten, dass sie den Inhalt desselben entleerten, indem sie unter Kraft (bezw. Ursache der Bewegung) nichts Anderes verstehen wollen, als den durch Empirie und Rechnung nachgewiesenen Effect (bezw. die durch die Sinne wahrnehmbare Wirkung).

Die „potentielle Energie“ der modernen Physik ist eine Reaction gegen diesen Versuch, das Gebiet der Forschung überhaupt mit dem der sinnlichen Wahrnehmung zu verwechseln: Wirkung und Ursache zu identificiren. Selbst hervorragende Vertreter der systematischen Philosophie, wie z. B. Wundt, scheinen uns in diesem Punkte nicht scharf genug zu sehen.

Um einer derartigen Beschränkung vorzubeugen, unterscheidet Mme Du Chatelet im Sinne Leibnizens und in der damaligen Terminologie eine doppelte „Kraft“, welche sich aus dem einfachen Begriffe der Schwere von selbst ergibt, nämlich die lebende oder todte Kraft, nach den Umständen, unter welchen die Kraft wirkt.[2]) Wenn die Körper, auf welche die Schwere als Ursache oder die Schwerkraft wirkt, durch ein unbesiegliches Hinderniss zurückgehalten sind, bewirkt sie eine todte Kraft, denn sie erzeugt keinerlei Effect. Aber wenn nichts den Körper aufhält, dann erzeugt die Schwere eine lebende Kraft, weil sie dieselbe zur Erde fallen macht. Gerade hier liegt ja der Sieg Galilei's über Aristoteles, dass er das Gesetz der Schwere für alle Körper als das gleiche nachgewiesen und die Differenz der Wirkungen lediglich dem Widerstande des Mediums zuweist.

XI. Die Zeit.

Methodisch auf's engste verknüpft ist die Lehre von der Zeit. Der Raum betrachtet die Ordnung der Dinge im Nebeneinander, die

[1]) *Instit.*, ch. 11. p. 239: „.... on entend par ce mot la propriété qu'a le mobile de parcourir un certain espace en un certain temps.“ — [2]) *Instit. de Physique*, ch. 13. § 295. p. 256.

Zeit deren Ordnung im Nacheinander, ohne dabei auf irgend welche andere Bestimmungen zu reflectiren.[1]) Hier schliesst sich die Verfasserin ebenso Leibniz an.

Wir unterliegen hier, bemerkt sie, demselben Process einer Objectivirung von reinen Abstractionen unseres Geistes, wie beim Raum.[2]) Der Begriff der Zeit ist nämlich ein Abstractum, wobei der menschliche Geist lediglich die Nacheinanderfolge der Dinge für sich betrachtet.

„Nun kann es uns nicht anders vorkommen, als ob dieses abstracte Ding, das wir uns gemacht (die Zeit), von allen anderen Dingen frei und für sich selbst bestehe. Denn, weil wir die Art, wie die Dinge nacheinander sind, von ihren inneren Bestimmungen und von den Ursachen dieser Folge unterscheiden können, so müssen wir die Zeit als ein besonderes Ding ansehen, das ausser den Dingen und ohne wirkliche und aufeinander folgende Dinge für sich bestehen kann.[3]) Es erhellt daraus, dass wir an diese aufeinander folgende Existenz noch denken können, nachdem wir alle anderen Wirklichkeiten in dem Dinge aufgehoben, oder davon abstrahirt haben. Weil wir nun aber — fährt sie fort — zu diesen allgemeinen Bestimmungen auch die besonderen hinzufügen können, welche daraus Dinge von einer gewissen Gattung machen; indem wir beides auf ihre aufeinander folgende Existenz und ihre besonderen Bestimmungen zugleich reflectiren, so kann es uns nicht anders dünken, als dass wir auch in diesem aufeinander folgenden Dinge etwas existiren lassen, das zuvor nicht darin war, und dass wir auch imstande sind, es wiederum wegzunehmen, ohne das Ding selbst zu negiren.“[4])

Da die Zeit etwas Stetiges ist, so macht man sich durch die Einbildung einen Begriff von der Zeit, indem man sie als ein Ding betrachtet, das aus aufeinander folgenden stetigen Theilen, die keinen inneren Unterschied haben, zusammengesetzt ist, welches mit allen aufeinander folgenden zugleich ist. Diese Vorstellung mag recht gut sein, wenn es nur auf die Grösse der Dauer und auf die Vergleichung der Dauer verschiedener Dinge ankommt. Aber man muss sich hüten, derartige Conceptionen bezw. Verwechslungen von *Abstracta* und *Concreta* in der Metaphysik oder Physik vorzunehmen; denn man käme sonst auf die gleiche Schwierigkeit wie beim Raume, dass man aus der Dauer ein ewiges Ding macht, dem göttliche Eigenschaften zukämen (wie bei Newton).

Die Zeit ist also in der That nichts Anderes als die Ordnung der Dinge, die nacheinander sind. Man macht sich von ihr einen Begriff, sofern man nur die Ordnung in ihrer Folge betrachtet. Also ist keine Zeit ohne wirkliche und in ununterbrochener Reihe aufeinander folgende Dinge. Sobald diese Dinge da sind, ist auch die Zeit da.

Diese Aehnlichkeit aber in der Art[5]), wie diese Dinge aufeinander folgen, und die Ordnung, die aus der Folge entsteht, ist nicht die Dinge

[1]) Ibid. ch. 6. § 94. — [2]) § 98. — [3]) § 99. — [4]) § 100. — [5]) § 103: „Unum est id quod uno actu intellectus concipitur“, sagt Leibniz.

selbst, ebenso wie die Zahl nicht die gezählten Dinge und der Ort nicht das an den Ort gesetzte Ding ist. Denn die Zahl ist nur eine Summirung vieler Einheiten, und jedes Ding wird eine Einheit, wenn man das Ganze blos als ein Ding betrachtet. Also ist die Zahl nur die Beziehung eines Dinges auf viele oder alle: Und wenn sie gleich von den gezählten Dingen unterschieden sind, so ist sie doch nur sofern wirklich, als Dinge wirklich sind, die man als Einheiten unter eine Classe bringen kann. Sind die Dinge da, so ist die Zahl da; nimmt man sie weg, so fällt die Zahl auch weg. Auf gleiche Weise kann die Zeit[1]), welche nur die Ordnung ununterbrochener Folgen ist, nicht sein, wo nicht Dinge in einer stetigen Folge sind. Also ist die Zeit da, wenn aufeinander folgende Dinge da sind; und sie ist nicht da, wenn man die Dinge wegnimmt. Indessen ist sie sowohl als die Zahlen von den Dingen, die in einer stetigen Folge sind, unterschieden.

Diese Vergleichung der Zeit und der Zahlen kann dazu dienen, dass man den rechten Begriff von der Zeit sich bildet und einsieht, dass die Zeit sowohl als der Raum nichts Concretes ausser den Dingen ist. Wir abstrahiren von der aufeinander folgenden Existenz der Dinge den Begriff der Zeit. Da nun unser Denken diese Dinge vorstellt, so entsteht der Begriff von der Zeit aus der Folge unserer Gedanken, und nicht aus den Bewegungen der Körper der Aussenwelt (subj. Zeit). Denn wir würden einen Begriff von der Zeit haben, wenn auch ausser unserer Seele nichts vorhanden wäre. Sofern nun die Dinge, die ausser uns sind, den Begriffen unseres Geistes ähnlich sind, so sind sie in der Zeit.[2])

Die Ansicht einiger Philosophen, dass wir infolge der Beobachtung der Bewegung zu dem Begriffe der Dauer kommen, lässt viel zu wünschen übrig. Wir kommen nämlich keineswegs durch blose Sinneswahrnehmung allein, sondern erst durch Reflexion über unsere eigenen aufeinander folgenden Gedanken, welche der bewegte Körper in uns erzeugt, zu dem Begriffe der Bewegung. Von der unendlichen Zahl von Bewegungen nehmen wir nur jene wahr, deren zurückgelegte Räume, welche ihr Körper in der Bewegung durchschreitet, wir noch unterscheiden können. Wo das nicht der Fall, wo die Bewegung so langsam oder so schnell ist, dass wir derartige Unterschiede nicht wahrnehmen können, glauben wir, der bewegte Körper sei in Ruhe; so z. B. wenn wir den Mond, oder den Zeiger der Uhr betrachten, obgleich beide in Bewegung sind, meinen wir, beide seien in Ruhe, einfach weil die Bewegung so langsam vor sich geht, dass wir Unterschiede der Raumveränderung nicht wahrnehmen können. Erst wenn nach einiger Zeit der Mond und der Zeiger der Uhr merklich fortgerückt ist, so verbindet unser Verstand den Gedanken

[1]) § 103. — [2]) § 108.

von dem Punkte, wo er sie beobachtet d. h. von dem vergangenen Zustande, da sie mit gewissen Dingen zugleich waren, mit der Vorstellung, dass sie jetzt mit anderen Dingen zugleich da sind: erst daraus bildet er sich den Begriff der Bewegung eines Körpers. Wenn dagegen ein Körper so geschwind bewegt wird, dass wir keine Gedankenfolge gehabt haben, während er von einem Punkte zum anderen geschritten ist: so sagen wir, er habe den Raum in einem Augenblicke zurückgelegt, d. h. keine merkliche Zeit dazu gebraucht. Denn in diesem Falle haben wir keine deutliche Vorstellung davon, wie dieser Körper mit verschiedenen Punkten, die er durchlaufen hat, nach und nach zugleich existirt habe. Wir stellen uns nichts deutlich vor, als wie er mit dem Punkte, den er verlassen, und mit dem, wo er anlangt, zugleich existire. Das Zugleichsein mit den mittleren Zwischenpunkten entwischt unserer Aufmerksamkeit. Ebenso wie wir die sieben Farben des Spectrums, sobald dieselben schnell bewegt werden, unter einer Farbenempfindung percipiren, welcher wir den Namen „weiss" geben. Nur eine mittlere Bewegung, sofern sie der Gedankenfolge analog vor sich geht, kann uns zum Begriffe der Zeit verhelfen, und zwar nur aus dem Grunde, weil sich die Seele alsdann die verschiedenen Zustände des bewegten Körpers, einen nach dem anderen, vorstellen kann.

Die Zeit aber, ein Product der Phantasie, ist von der Bewegung, einem ganz concreten Ding, sehr verschieden. Ausdrücklich wendet sich die Marquise gegen die Verwechselung der Zeit mit der Bewegung in einer Schrift von Crousaz, welche den ersten Preis der Akademie erhielt.[1]) Es gäbe ja — bemerkt sie — eine (subjective) Zeit auch ohne Bewegung, wenn es nur Dinge gibt, von denen es möglich ist, aufeinander folgende Vorstellungen zu bilden, mögen die Dinge selbst in Ruhe oder in Bewegung sein. Mit der Bewegung hat man die Zeit nur deshalb verwechselt, weil man sie von ihren Maassen nicht hinlänglich unterschied. Dieses (objective) Maas der Zeit[2]), das von den Körpern hergenommen wurde, war nöthig, um in den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen eine Ordnung zu setzen, und anderen einen Begriff davon beizubringen, was es heisse: so und so viele Zeit. Denn die blose (subjective) Folge der Gedanken kann uns dazu nicht dienen, denn nichts kann uns versichern, dass zwischen zwei Gedanken, die unmittelbar aufeinander zu folgen scheinen, nicht unzählige andere da gewesen, deren Erinnerung wir verloren, die eine sehr grosse (objective) Zeit von einander absondert. Daher ist es gekommen, dass wir das Maas der Zeit von aussen her haben nehmen müssen. Fast alle Völker sind darüber einig geworden, dass sie den (scheinbaren) Lauf der Sonne zum Zeitmaas genommen.

[1]) § 110. — [2]) § 112.

Kein Zeitmaas ist vollkommen richtig [1]) und kann es auch nicht sein; denn man kann keinen Theil der Zeit mit sich selbst messen, wie man die Ausdehnung durch Fuss und Ruthen misst, welche selbst Theile der Ausdehnung sind. Jeder hat sein eigenes (subjectives) Zeitmaas in der Schnelligkeit oder Langsamkeit seiner Gedankenfolge, nach diesem subjectiven Maas erscheint uns die Zeit lang oder kurz.... Das einzige allgemeine Maas dieser (subjectiven) Zeit ist der Augenblick, oder jenes Zeittheilchen, das verfliesst, während der menschliche Geist nur einen einzigen Gedanken zu bilden imstande ist.

Wir begreifen, dass in der Dauer aller endlichen Dinge [2]) ein Anfang und ein Ende ist. Wenn wir von dieser Vorstellung der endlichen Dauer endlicher Dinge den Begriff des Anfanges beseitigen, so ist die Dauer die Ewigkeit *a parte ante*; nehmen wir das Ende weg, so haben wir die Ewigkeit *a parte post*. Wenn wir beides wegnehmen, haben wir die Ewigkeit Gottes, der weder Anfang noch Ende hat.

Das *tempus absolutum* im Sinne Newton's fällt somit weg.[3]) Von Gott kann man nicht sagen, er sei in der Zeit; denn es ist keine Folge in ihm, da er keiner Veränderung unterworfen ist. Er bleibt stets ein und derselbe, und seine Natur ist unveränderlich. Seine Dauer kann sich durch die Dauer aufeinander folgender Dinge nicht messen lassen. Da die Zeit nur die Ordnung in der Folge der endlichen Dinge ist, diese Folge aber in Beziehung auf Gott unveränderlich — weil alles auf einmal — ist, so kann Gott nicht in der Zeit, die Zeit nicht das *sensorium Dei* sein.

---

[1]) § 113. — [2]) § 116. — [3]) § 104.

Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von Prof. Dr. J. Mausbach in Münster.

Die Ausführungen des Herrn Prof. P. Cathrein im 1. und 2. Heft des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift bieten mir eine dankenswerthe Gelegenheit, den von mir in einer Abhandlung des „Compte rendu du IV. congrès scientifique international des catholiques“ [1]) entwickelten und auf den hl. Thomas zurückgeführten Begriff des sittlichen Guten nach einigen Richtungen hin zu erläutern und zugleich die dort nur in einer Anmerkung angedeutete Kritik der Cathrein'schen Definition weiter auszuführen. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass eine Verständigung über den Grundbegriff der Moral nicht blos im philosophisch-apologetischen Interesse von höchster Bedeutung ist, sondern auch für den Aufbau der theologischen Moral weitreichende Nachwirkungen hat.

Da Cathrein aus meiner Abhandlung nur eine Stelle, die eigentliche Definition, wiedergegeben hat, so muss ich mir zunächst gestatten, den Lesern dieser Zeitschrift eine kurze Uebersicht der Untersuchung, die zu jenem Resultate führte, zu bieten.

Wie das Wahre eine Beziehung zum Denken, so hat das Gute eine Beziehung zum Wollen: Bonum est appetibile, „ratio boni est ex hoc, quod est appetibile“ (*Cont. Gent.* I, 37). Man mag die *natura boni*, die objective Grundlage der Begehrens- und Liebenswürdigkeit, wie immer bestimmen, das formelle Wesen der Güte wird nur klar und voll wiedergegeben, wenn ein *velle* oder *appetere* als Beziehungspunkt der sachlichen Güte nachgewiesen, wenn letztere als Ziel oder irgendwie Object eines Willens begriffen wird („oportet, quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis vel quia ordinatur ad finem“, ib. I, 40). Die sachliche Grundlage der Güte erblickt Thomas in der *perfectio*, der *plenitudo essendi* eines Wesens; nicht so im Vordergrunde steht bei ihm der Begriff der „convenientia“, der, an sich vieldeutig, seine eigentliche Stelle dort hat, wo es sich um geschöpfliche, nicht nach allen Seiten hin liebenswürdige Güte handelt.

Die psychologische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens zeigt uns nun, dass in gewissem Sinne alles Streben auf ein Gut gerichtet ist. Auch in der Sünde erwartet der Mensch eine Förderung seines Wohles; die Natur des Willens geht auf das *bonum in communi*.[2]) Aber die wahre Vernunft ver-

[1]) Fribourg 1898. 3me Section. p. 360—379. — [2]) „Wohl“ und „Wollen“ stammen von derselben Wurzel (vgl. Kluge, Etymol. Wörterb. 5. Aufl. S. 410).

urtheilt die sündhafte Ergötzung als ein Scheingut, wogegen sie die Tugend als wahres Gut empfiehlt. Nun frage ich weiter: Liegt die Güte des tugendhaften Lebens darin, dass es für den Handelnden wahrhaft zuträglich, eine reale Förderung seiner geschöpflichen Seinsfülle und Seligkeit ist? Dass die sittliche Güte in der That diese Förderung einschliesst, dass sie die edelste Vervollkommnung des Geschöpfes und die wahrste Befriedigung seines Glücksstrebens bildet, sieht jeder ein; aber es fragt sich, ob in dieser Wirkung das charakteristische Wesen der Sittlichkeit erfasst werde, und diese Frage ist zu verneinen. Das Sittliche hat eine breitere Basis, als den Willen des Ich, der Persönlichkeit; besonders die deutsche Sprache unterscheidet das *malum* im sittlichen Sinne von dem einfach „Schlechten", dem „Uebel" ganz charakteristisch, indem sie von „Gut und Böse" spricht, in welchem Gegensatze nach allgemeinem Sprachgefühl ein höherer, allgemeingültiger Wille sich ankündigt. Das „Sollen", das uns zur sittlichen Güte verpflichtet, ist Reflex des göttlichen Willens.

Dieser göttliche Wille ist überhaupt die Grundursache aller geschöpflichen Güte. Insofern Gott die Wesenheiten der Dinge denkt, haben sie ihr ideales Sein, ihre Wahrheit; insofern Gott dieselben Wesenheiten will (liebt) und sie an seinem vollkommenen Sein theilnehmen lässt, gewinnen sie ihr reales Sein, ihre Güte. Schon das *esse* als solches ist eine derartige Theilnahme; darum erkennen wir allem Seienden die sog. transscendentale Güte zu; ihr Gegensatz ist das Nichts. Eine höhere Theilnahme liegt in der specifischen Seinsfülle, die wir metaphysische Güte nennen; ihr Gegensatz ist das Unvollkommene. Wieder eine höhere Stufe bildet die Bereicherung des specifischen Seins durch vollkommene Accidentien; diese „physische" Güte ist eigentliche Güte, ihr Mangel das Schlechte. Aber das Schlechte ist nicht nothwendig „böse"; das physische Uebel, die Gebrechlichkeit und Corruption in der natürlichen Welt, tritt zwar der Zweckbestimmung des Einzeldinges entgegen, fügt sich aber in die Gesammtidee des göttlichen Weltplanes harmonisch ein. Die göttliche Weisheit schreibt eben nicht alle Zwecke mit gleicher Nothwendigkeit vor; sie lässt zu, ja sie will, dass die Zielstrebigkeit der Einzelwesen im Kampf um's Dasein durchkreuzt werde; das Schlechte wird gut im Ganzen der Schöpfungsordnung. Nur ein Zweck ist absolut von Gott gewollt: dass alles Geschöpfliche die göttliche Güte darstelle und verherrliche; die wesenhafte Liebe Gottes zu seiner Güte lässt alles, was diesem Zwecke widerspricht, als absolut schlecht, als „böse" erscheinen. Nun gibt es freilich in der Natur kein Abfallen von diesem Zwecke, keine „böse" Materie u. dergl; erst das geistige Geschöpf, das in seinem Denken das Absolute erfasst und zugleich in seinem Wollen der freien Hinwendung zu dem erkannten Gute fähig ist, vermag zum höchsten Gute, dem letzten Ziele des göttlichen Willens, Stellung zu nehmen, bei ihm finden wir den Gegensatz des Guten und Bösen.

Nun folgt die von Cathrein citirte Definition:

„Gut (in diesem höchsten Sinne) ist also ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklange steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht. Es ist also das sittlich Gute vor allen blos subjectiven Werthen dadurch ausgezeichnet, dass es eine Vollkommenheit des Menschen (bezw. seines ἦθος,

seiner freien Thätigkeit) ausdrückt, die dem idealen, normgebenden Willen (Gottes) entspricht; vor allen sonstigen objectiven Vorzügen dadurch, dass es eine Beziehung nicht auf die näheren, bedingten Zwecke des göttlichen Willens, sondern auf dessen höchstes und adäquates Ziel einschliesst." [1])

In diesem Zusammenhange, wo stets von der Beziehung auf einen Zweck die Rede ist, kann meines Erachtens kein Zweifel darüber sein, dass in dem Ausdruck „die von ihm geforderte Vollkommenheit" das „von ihm" sich auf das vorangehende „letzte Ziel" bezieht, zumal sogleich folgt: „Böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht", und in dem folgenden Satze, der die vorangegangene Untersuchung recapitulirt: „Dass es eine Beziehung nicht auf die näheren, bedingten Zwecke des göttlichen Willens, sondern auf dessen höchstes, adäquates Ziel einschliesst." Die ganzen, zwei Seiten füllenden Erörterungen Cathrein's über den eigentlichen Sinn meiner Definition und die Gegenbemerkungen, die er gegen eventuelle Deutungen derselben richtet, könnte ich daher als mich nicht treffend übergehen, wenn nicht einige Punkte zu einer Klarstellung nöthigten. Cathrein verwundert sich, dass ich als höchste Sittlichkeitsnorm nicht einfach das letzte Ziel, sondern das letzte Ziel „des absoluten Willens" hinstelle, und meint, dieser Zusatz sei überflüssig, da das letzte Ziel für den absoluten Willen kein anderes sei, als das jedes anderen Willens.[2]) Allein der ganze erste Theil meines Aufsatzes, der mehr formaler Natur ist, geht ja darauf aus, den Begriff der Güte, als des Correlats eines Wollens (appetibile), consequent und einheitlich für alle Arten des Guten durchzuführen; und wie die christliche Metaphysik die Güte der Naturdinge in Beziehung setzt zum Willen des Schöpfers[3]), so muss die Ethik das sittliche Endziel nicht blos als letztes Ziel „jedes anderen Willens", sondern ganz vor allem als Object des göttlichen Willens betrachten. Dies um so mehr, als jenes Endziel Gott selbst ist, als der Weg zum Ziele durch die Natur der Dinge bezeichnet ist; wie Gottes Wesen über uns erhaben, wie die Wesenheiten der Dinge unabhängig sind von unserem Denken und Wollen, so ist auch die sittliche Ordnung, mag sie noch so sehr

[1]) Dasselbe Resultat hätte sich auch erreichen lassen, wenn ich die psychologische, vom menschlichen Begehren ausgehende Betrachtung weitergeführt hätte. Denn wenn auch das Glücks- und Vollkommenheitsstreben an sich noch keinen sittlichen Charakter hat, soweit es nur die eigene Person zu befriedigen und physisch zu heben sucht, so führt doch beim Menschen der wahre Glückseligkeitsdrang nothwendig über das Ich und seine geschöpfliche Vollendung hinaus. In der „Unendlichkeit" unseres Wollens zeigt sich die Anlage für ein unendliches Gut, in dessen Erfassung unsere Seligkeit immer nur „finis sub fine" (*In 2. sent.* dist. 38. q. 1. a. 2. *c.*) bleibt. — Diese psychologische Art der Hinführung auf Gott, das absolute Endziel, hat Thomas in der theologischen Summe (1. 2. q. 1. sqq.), während er *De veritate* q. 21. u. *De malo* q. 1. die ontologische Deduction gibt und in der philosophischen Summe (III, 1. sqq.) beide Betrachtungsweisen verbindet. — [2]) S. oben S. 21. — [3]) Complutenses, Metaphysica disp. 24. q. 1. n. 5. (Paris 1642. p. 535 ss.) Auch Schütz (Thomas-Lexikon. 2. Aufl. S. 83) definirt das objectiv Gute (bonum absolute sive in se) als „dasjenige, was und insofern es mit einem ihm übergeordneten Willen (dem göttlichen) übereinstimmt", und zählt dazu sowohl das moralisch Gute wie das Gute in der Natur (*sub* b 22. 33. 62.).

unserem Sein und Wollen entsprechen, doch zunächst als eine von Gott ausgehende zu betrachten; denn: „Finis et agens proportionantur ad invicem“ [1]) Und liegt es denn der gewöhnlichen Auffassung so fern, die überragende Würde der Sittlichkeit auf einen höheren Willen zurückzuführen? Hat nicht die katholische Theologie in der Mehrzahl ihrer Vertreter sogar als eigentliche Norm der Sittlichkeit das göttliche Gesetz hingestellt? Ich habe den Ausdruck „Gesetz“ absichtlich vermieden aus Gründen, die nachher zur Sprache kommen werden; aber eine Beziehung auf den göttlichen Willen ist damit doch *a fortiori* anerkannt.

Cathrein wundert sich ebenso, dass ich bisweilen den Ausdruck „idealer, normgebender Wille“ statt „Wille Gottes“ anwende.[2]) Aber, wie sich gleich zeigen wird, ich beuge damit einem Einwande vor, den man gegen meine Definition erheben könnte, und den Cathrein thatsächlich mit grossem Nachdrucke geltend gemacht hat, dem Einwande nämlich, dass bei meiner Auffassung ohne ausdrückliche Erkenntniss Gottes keine Sittlichkeit möglich sei. Jeder vernünftige Mensch, auch der Ungläubige, empfindet die gebietende Macht eines auf Wahrheit und Heiligkeit beruhenden, also eines „idealen, allgemeingiltigen, absoluten Willens“, auch wenn er die Existenz eines persönlichen Gottes bezweifelt.[3]) — Aber Cathrein scheint anzudeuten, ich hätte zu wenig hervorgehoben, dass „der Wille Gottes an die Richtschnur der ewigen Weisheit“ oder an „die Natur der Dinge“ gebunden ist[4]); ebenso, ich hätte die Frage übersehen, woran man erkennt, ob ein Handeln dem Endziele entspricht; er behauptet ausdrücklich, wo es sich um die einzelnen sittlichen Thätigkeiten handelt, ich hätte die grundlegende Unterscheidung zwischen der *bonitas formalis* im Acte und der *bonitas obiectiva* in den Dingen „nicht einmal erwähnt“[5])

Zur Beleuchtung dieser Ausstellungen diene folgender Passus meines Aufsatzes, der sich an die citirte Definition des „formalen Wesens der sittlichen Güte“ unmittelbar anschliesst:

„Es erhebt sich aber sogleich die Frage, worin jene Harmonie eines menschlichen Actes zur höchsten Zielordnung, sowie der Widerspruch zur letzteren materiell begründet sei; mit anderen Worten, welche Acte jene Vollkommenheit, die wir moralische Güte nennen, besitzen. Da das Sittliche zunächst vom freien Wollen ausgesagt wird, so werden wir am leichtesten beim inneren Willensact diese Frage beantworten können. Das Wollen setzt sich dadurch zu einem Ziele in Einklang, dass es dieses Ziel als Gut bejaht und anstrebt; demgemäss wird ein Wille, der den höchsten Zweck des göttlichen Willens, Gott selbst und seine Verherrlichung, liebt und sucht, *per essentiam* sittlich gut sein, ein Wille, der diesen Zweck verneint und zurückweist, ebenso wesentlich sittlich böse sein. Bei geschwächtem Gottesbewusstsein nimmt die Stelle jenes sittlichen Endzieles irgend ein unpersönliches sittliches Ideal, die Idee der *lex aeterna*, des unbedingt Seinsollenden u. ä. ein. Schliesslich existirt aber in jedem vernünftigen Menschen in irgend einer Form das Bewusstsein einer alle irdischen und particulären

[1]) *In* 2. *sent.* dist. 1. q. 2. a. 2. *c.* Vgl.: *De malo* q. 1. a. 1. *c*: „Ordo finium est sicut ordo agentium“; also enspricht dem *bonum universale* ein *agens universale*, „quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius.“ — [2]) S. 21. — [3]) Vgl. weiter unten. — [4]) S. oben S. 22. — [5]) S. 27.

Werthe übersteigenden Zielordnung als Ausgangspunkt der Gewissensthätigkeit, als Inhalt des ersten sittlichen Princips: »Bonum faciendum, malum vitandum est.« Die verpflichtende Macht dieses Princips leitet dann die Vernunft auf die näheren Ziele und Ordnungen der geschöpflichen Welt über, ähnlich, wie dies mit den logischen Principien der Fall ist. Die Vernunft betrachtet nämlich die Natur der Dinge, ihren inneren Werth, ihre teleologische Verknüpfung, sie durchschaut vor allem das Verhältniss, in welchem sie zur menschlichen Natur und ihren Anlagen stehen, und gewinnt daraus die Einsicht, dass die eine Handlung mit der Idee der Weltordnung, mit der zwecksetzenden Weisheit des Schöpfers vereinbar bezw. von ihr gefordert ist, die andere zu derselben im Widerspruch steht. Die Natur der Dinge, die reale Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott, sowie ihr Verhältniss zur menschlichen Natur bildet somit die materielle Grundlage für die sittlichen Urtheile der Vernunft, und schliesslich, da alle Wesenheiten Nachahmungen des göttlichen Wesens sind, das göttliche Wesen selbst.

„Man kann somit den äusseren Objecten des Wollens und Handelns sittliche Güte und Schlechtigkeit im uneigentlichen Sinne beilegen, insofern ihre innere Vollkommenheit die Stellung, welche sie in der menschlichen Lebensordnung einnehmen, bestimmt und das Fundament bildet für die eigentliche, formelle Sittlichkeit des jene Ordnung verwirklichenden Willens.“ [1])

Hier ist alles, was Cathrein vermisst, mit wünschenswerther Deutlichkeit, wenn auch in gedrängter Kürze, zusammengefasst. Diese Kürze aber war nicht nur durch die Beschränktheit des Raumes, sondern vor allem dadurch geboten, dass es durchaus nicht meine Absicht war, die concrete Norm, an der die Sittlichkeit der einzelnen Handlungen abzumessen ist, ausführlicher nachzuweisen, sondern den formalen Begriff der sittlichen Güte im Zusammenhang mit allen anderen Arten der Güte und unter strenger Festhaltung der ersten und allgemeinsten Definition zu bestimmen. Wenn dabei der Begriff des *finis* bezw. des *ordo ad finem* unvermeidlich und alles beherrschend sich aufdrängte, so musste dieses allerdings über die *natura humana* als adäquate Sittlichkeitsnorm hinausführen; die geschöpflichen Wesen und ihre Güte, die Menschennatur eingeschlossen, erhielten erst durch Eingliederung in jenen *ordo bonorum*, an dessen Spitze die absolute Güte steht, den sittlichen (auch den objectiv-sittlichen) Charakter. Allein die relative Berechtigung des Gedankens, dass die Sittlichkeit nach der Natur des Menschen und der Dinge sich richte, ist durch diesen höheren Abschluss des *ordo naturarum* nicht ausgeschlossen, sondern anerkannt.[2])

[1]) Hieraus geht auch hervor, dass ich durchaus nicht „bestritten“ habe (Cathrein, S. 28), es komme bei der *bonitas obiecti* auf die *bonitas respectiva* an, wenn ich auch der Ansicht bin, dass dieselbe nur *sub ordine ultimi finis* sittlichen Charakter erhält. — [2]) Der „formale Begriff“ der Güte ist ohne die *ratio appetibilis vel finis* nicht wiederzugeben, die sachliche Grundlage (in der Sittlichkeit die Norm) der Güte wohl. So ist ja, um auf die allgemeinste Bedeutung zurückzugehen, der Begriff des *bonum* von dem des *ens* verschieden, aber sachlich, „secundum supposita bonum et ens convertuntur“ (*De verit.* q. 21. a. 1. u. 2.) Die göttliche *essentia* ist identisch mit seiner *bonitas*; aber der Begriff der

Nun hat sich Cathrein freilich schon in einem früheren Aufsatze einem neueren Theologen gegenüber mit grösster Entschiedenheit gegen die Hereinziehung des Endzieles in die strenge Begriffsbestimmung der sittlichen Gutheit und Schlechtigkeit ausgesprochen.[1]) Allein wie man eine solche Leugnung mit der Auffassung des hl. Thomas vereinbaren will, ist mir kaum verständlich. Abgesehen von unzähligen Stellen, die den allgemeinen Begriff des Guten behandeln, mögen einige Citate zeigen, dass speciell auch für die sittliche Güte der Satz gilt: „Omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid, quod pertineat ad habitudinem finis“ (*De verit.* q. 21. a. 1. *c.*) — „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis“ (1. 2. q. 72. a. 5.) — „Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine“ (Ibid. q. 73 a. 3. *c.*) — „Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus“ (Ibid. q. 19. a. 9. *c.*) — „Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur..., quia moralia a voluntate dependent.... Voluntatis autem obiectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur“ (*Cont. Gent.* III, 9.) — „Ex fine necesse est, ut regulae actionis sumantur“ (Ibid. III, 109.) — „Omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur“ (*In* 2. *sent.* dist. 34. q. 1. a. 2. ad 3.) — „Formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem“ (*De malo* q. 4. a. 2. *c.*) — „Secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo primo sumpta est differentia boni et mali; quia bonum importat finem, ut dicitur X. Metaph., malum autem deordinationem a fine“ (*In* 3. *sent.* dist. 33. q. 1. a. 1. *c.*) — „Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis“ (*De verit.* q. 23. a. 8. *c.*) usw.[2])

Güte enthält mehr, als der der Wesenheit, er bezeichnet die Wesenheit, insofern sie liebenswürdig, Willensobject ist. Auf die Frage: warum ist eine Handlung gut? muss ich auf die Natur der Dinge, und schliesslich auf die Erkenntniss und das Wesen Gottes zurückgehen; die Frage aber, was heisst das: eine Handlung ist „gut“? kann ich adäquat nur beantworten, indem ich die Beziehung auf ein Wollen (Lieben, Gutheissen) hinzufüge. Gäbe es nur Erkenntniss in Gott und den geschaffenen Geistern, keine affective Seite, so gäbe es wohl den Begriff des *esse*, der *perfectio*, der *veritas*, aber nicht den der *bonitas*. „Natura boni est actio et perfectio, ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile, quod est finis“ (Vgl. *Cont. Gent.* I, 37.) — Dass ich bei Hervorhebung des Willens Gottes nicht an den freien Willen denke, ergibt sich schon daraus, dass ich die Sittlichkeit von dem letzten Ziele des göttlichen Wollens abhängig mache, das von Gott selbst mit Nothwendigkeit gewollt wird.

[1]) „Philos. Jahrb.“ 1896. S. 121 ff. Der ungenannte Theologe ist, wie ich zufällig sehe, Chr. Pesch (*Praelect. dogm.* III. p. 300 sqq.) Nach den kurzen Citaten und einigen Wendungen der Cathrein'schen Abhandlung hatte ich angenommen, der betreffende Theologe betrachte die individuelle Seligkeit als eigentliches Ziel der Sittlichkeit, und hatte deshalb seinem Kritiker zugestimmt. (S. 361.) Nach Einsicht in den Zusammenhang muss ich dies zurücknehmen, da Pesch thatsächlich die auch von mir vertretene Anschauung hat. — [2]) Nach dieser kleinen Auslese lässt sich die Richtigkeit des Satzes be-

Einen Hauptgrund gegen die Annahme, die Sittlichkeit bestehe in der *relatio ad finem ultimum*, erblickt Cathrein in der Folgerung, dass alsdann das *bonum honestum* mit dem *bonum utile* zusammenfalle. „Eine Handlung sittlich gut nennen, weil und insofern sie das Endziel fördert und zu demselben hinführt, heisst doch wohl behaupten, die sittliche Gutheit der Handlung bestehe formell in ihrer Nützlichkeit inbezug auf das Endziel!“ [1]) Hiergegen lässt sich vor allem ein Doppeltes bemerken. 1. Der Gegensatz: *finis* und *id quod est ad finem* fällt nur dann mit dem des *bonum honestum* und des *bonum utile* zusammen, wenn man unter dem „ad finem“ ein näherliegendes Object des Strebens versteht, das als Mittel zur Erreichung des Zieles dient. Ich kann aber auch von dem Streben selbst, von der Bewegung des Willens und der ihm gehorchenden Kräfte sagen, sie sei „ad finem“, sie führe zum Ziele hin, und nach dieser Auffassung ist der Ausdruck: „quod est ad finem“ nicht identisch mit dem Nützlichen. Denn das Wollen und Erstreben des *bonum honestum* ist auch ein *honestum*. Nun ist aber die ganze Sittlichkeit im tiefsten Grunde nichts Anderes als ein *velle* (implicitum seu explicitum) des absolut Guten.[2])

2. Der gewöhnliche, unedle Charakter des *bonum utile* verschwindet überhaupt, wenn wir als Ziel das absolute Endziel denken. Die ganze Welt ist auf Gott als Endziel hingeordnet, sie ist von Gott gewollt *sub ordine suae bonitatis tanquam finis ultimi*, und doch ist sie kein *bonum utile*, weil das „Mittel“ hier nicht die Bedeutung hat, das Ziel zu verwirklichen, den Wollenden zu fördern, sondern die, das ewig vollendete Ziel darzustellen und das „Mittel“ selbst an seiner Güte theilnehmen zu lassen. Wenn also Gott die Schöpfung „gut“ nannte wegen ihrer Unterordnung unter das göttliche Endziel, wenn wir den tugendhaften Menschen und sein Handeln „gut“ nennen wegen ihrer Beziehung auf die höchste Güte, so wäre es verfehlt, hier von „Nützlichkeit“ zu reden.

Cathrein selbst behauptet anderswo nur von dem „relativ“ Guten, dass es in *bonum honestum, utile* und *delectabile* eingetheilt werde[3]); wenn man also die Güte der sittlichen That mehr als eine absolute, durch die Uebereinstimmung mit der göttlichen Idee bestimmte Vollkommenheit betrachtet, so würde sein Einwand von selbst hinfällig werden.

Doch wenden wir uns den von Cathrein speciell gegen meine Auffassung geltend gemachten Gründen zu. „Gut ist“, so recapitulirt er, „ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele (des absoluten Willens) im Einklange steht und dasselbe bejaht oder anstrebt.... »Mit dem letzten Ziel im Einklange stehen«, dasselbe bejahen, kann offenbar nur bedeuten: das letzte Ziel fördern, zu demselben hinführen!“ [4]) Diese Wiedergabe ist insofern nicht genau, als die Worte: „dasselbe bejaht oder anstrebt“ nicht in diesem Zusammenhange vorkommen. Dort, wo ich den formalen Begriff der Güte erkläre, muss es genügen, zu sagen: die Handlung besitzt diejenige Vollkommenheit (perfectio), die ihr

urtheilen, „dass der hl. Thomas nirgends sagt, die *bonitas et malitia actus* bestehe in der Beziehung des Actes zum Endziel!“ (Cathrein a. a. O. S. 129.)

[1]) „Philos. Jahrb.“ 1896. S. 122. — [2]) Vgl. Kleutgen, Philos. der Vorzeit. I. (Münster 1860.) n. 267: „Der Beweggrund alles sittlich guten Wollens ist das absolut Gute!“ — [3]) Moralphilos. 3. Aufl. I, 136. — [4]) S. ob. S. 22.

ratione finis ultimi zukommt und ist darum diesem Ziele conform, ohne dass gleich anzugeben ist, worin jene Vollkommenheit besteht.[1]) Erst bei dieser weiteren Frage, die ich sofort anschliesse (S. 370), bemerke ich, ein vernünftiger Wille füge sich dadurch einer Zielordnung ein, dass er das Ziel „bejaht und anstrebt", bei den inneren Willensacten also heisse das „in Einklang stehen" soviel als „bejahen und anstreben".[2]) Dass aber damit das ganze Problem gelöst sei, dass der Gedanke an die Verherrlichung Gottes jede speciellere Norm, vor allem für die äusseren Handlungen, überflüssig mache, sage ich mit keiner Silbe; vielmehr weise ich, ebenso wie Cathrein, auf die Natur des Menschen und der Dinge hin, in denen Gott zu erkennen gibt, wie er verherrlicht werden will. (S. 370)

Der zweite Einwand stellt in Verbindung mit dem fünften und sechsten den wichtigsten Angriff auf meine Position dar und sucht durch reiche Exemplification aus der sittlichen Erfahrung das Unhaltbare derselben recht fühlbar zu machen:

„2° Wenn ferner das sittlich Gute seinem Begriffe nach in der Uebereinstimmung der Handlung mit dem letzten Ziele besteht, so kann der Begriff des Guten und des Bösen erst dann entstehen, wenn man schon zuvor erstens zum Begriffe des letzten Zieles aller Dinge gelangt ist und zweitens von dem Dasein dieses letzten Zieles überzeugt ist. Denn wie kämen wir dazu, unser Handeln an einem Ziele zu messen, von dessen Existenz wir nicht überzeugt sind? Wie kämen wir gar zum Glauben, wir seien verpflichtet, in all' unserem Verhalten dieses Ziel zu bejahen?

„Also, schon bevor das Kind zur Unterscheidung von Gut und Bös kommt, muss es nach Mausbach wissen, dass es eine grosse Zweckordnung in diesem Universum gibt, und alles dem letzten Zwecke dieser von einem absoluten Willen ausgehenden Ordnung zu dienen hat. Wie ist aber das möglich bei einem Kinde von 6-7 Jahren? Wer von uns ist sich auch nur im geringsten bewusst, dass er, als er zu den Jahren der Unterscheidung kam, sich so tiefsinnigen Betrachtungen hingegeben, dass er an einen absoluten Zweck dachte und daran sein Verhalten maass?

„Und nun denken wir erst an die verwahrlosten Wilden Afrika's und der neuen Welt! Ob sie wohl jemals an den letzten Zweck des absoluten Willens denken und sich die Frage stellen, ob ihr Wollen und Handeln mit demselben im Einklange steht? Und doch, auch sie haben den Begriff von Gut und Bös, und werden einstens am Tage des Gerichtes über ihr Leben Rechenschaft ablegen müssen." (S. 23)

„5° Die Auffassung Mausbach's führt auch nothwendig zu bedenklichen Folgerungen. Bei jeder einzelnen bewussten Handlung erstreben wir einen Zweck, und damit die Handlung gut sei, muss auch dieser Zweck gut sein.

[1]) Dasselbe bemerkt Chr. Pesch a. a. O. n. 618. — [2]) Den Ausdruck „Bejahen" habe ich beigefügt, weil er allgemeiner ist als „Anstreben" und auch die Affecte des Wohlgefallens, der Liebe, der Freude einschliesst. Es kann zu Missverständnissen führen, wenn man in diesen grundlegenden Fragen das Wollen zu eng fasst, etwa als Erstreben oder gar als Befehlen; bezüglich der letzteren Fassung z. B. zeigt sich dies in der Controverse über das göttliche Gesetz als Sittennorm.

Gerade aus diesem Grunde folgert der hl. Thomas, dass es in der Wirklichkeit keine sittlich gleichgiltigen Handlungen geben könne.

„Was ist nun nach Mausbach erfordert, damit der Zweck gut sei? Ich muss die Handlung wollen, weil sie oder insofern sie mit dem letzten Ziele übereinstimmt. Denn sittlich gut ist ja eine Handlung nur, weil sie und insofern sie mit dem letzten Ziele übereinstimmt, zu demselben hinführt, wie ich schon oben bemerkt habe. Will ich die Handlung unter einer anderen Rücksicht, so habe ich keinen guten Zweck. Will ich sie aber unter dieser Rücksicht, so muss ich sie auch unter derselben kennen. Was folgt daraus? Dass es nur selten sittlich gute Handlungen gibt. Selbst unter den frommen Christen wird es nicht allzu viele geben, die sich im gewöhnlichen Leben meistens von dem Beweggrunde leiten lassen: die Handlung stimmt mit dem letzten Ziel überein. Und was sollen wir nun erst sagen von der grossen Masse lauer Christen, die in den Tag hineinleben? Was von den Sündern, Ungläubigen und Heiden? Was von den wilden Horden der Naturvölker? Müssen wir nicht nach der Ansicht Mausbach's beinahe alle Handlungen dieser Menschen als sittlich werthlos oder vielmehr als schlecht verurtheilen? Denn indifferente Handlung gibt es ja nach dem hl. Thomas nicht, und Mausbach will uns den »Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas« darlegen.

„Es ist mir sehr zweifelhaft, ob Aristoteles je in seinem Leben zu einer sicheren und klaren Kenntniss vom letzten Zwecke des Menschen (Gottes Verherrlichung) gelangt ist. Er spricht jedenfalls nirgends davon. Und doch wie scharfsinnig entwickelt er das Wesen der einzelnen Tugenden in sich und in ihrer gegenseitigen Beziehung, so dass der hl. Thomas die Lehre vom sittlich Guten, vom Wesen und von der Eintheilung der Tugenden — so weit die rein natürliche Ordnung in betracht kommt — aus den Schriften des »Philosophen« herübergenommen hat. Das sittlich Gute kann also begrifflich nicht in der Uebereinstimmung mit dem letzten Ziele bestehen“ (S. 28 f.)

„6. Was speciell den hl. Thomas angeht, so lehrt er zwar, man müsse zuweilen im Leben all' sein Thun und Lassen durch einen Act der vollkommenen Liebe auf Gott beziehen, aber wiederholt fügt er ausdrücklich hinzu, es sei nicht nothwendig, bei den einzelnen Handlungen an das letzte Ziel zu denken oder sie darauf hinzubeziehen. Denn jeder überlegte Act, der irgend ein Gut des Menschen erstrebe, sei gut, wenn dabei keine Ungehörigkeit vorkomme“ (S. 29.)

Diese ganze Beweisführung lässt sich in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Obersatz: Soll die sittliche Güte in der Uebereinstimmung mit dem höchsten Ziele bestehen, so muss dieses Ziel *a*) jedem Menschen bekannt, *b*) bei jeder sittlich guten Handlung erkannt und gewollt sein.

Untersatz: Nun kennt aber ein grosser Theil der Menschheit das höchste Ziel nicht, und von denen, die es kennen, denken die wenigsten daran, alle ihre Handlungen auf dasselbe zu beziehen.

Schlusssatz: Also kann die sittliche Güte nicht in der Uebereinstimmung mit dem absoluten Endziele bestehen.

Wir treten hiermit in eine Untersuchung ein, die seit den Tagen des heil. Augustinus die tiefgreifendste Principienfrage der christlichen Ethik geblieben, aber auch nach manchen Kämpfen zu einem gewissen Abschlusse gekommen

ist, die Frage, welche *relatio operum ad Deum* zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Auf diesem Boden muss in der That die Streitfrage schliesslich entschieden werden; dieser grosse Zusammenhang war es auch, der mich veranlasste, einem so verdienten und hochgeschätzten Fachgenossen in der Begriffsbestimmung der sittlichen Güte entgegenzutreten.

Allerdings liesse sich nun vom rein logischen Standpunkte sofort die Richtigkeit des Obersatzes, insofern in ihm selbst ein Schlussverfahren enthalten ist, anfechten. Wenn man die Güte einer Handlung darin erblickt, dass sie mit dem höchsten Ziele im Einklang steht, dass sie die *ratione huius finis* geforderte Vollkommenheit besitzt, so ist damit noch nicht *eo ipso* gesagt, dass das Ziel als formelle Handlungsnorm erkannt sein müsse. So sagt Suarez: „In bonitate morali aliud esse potest ipsa bonitas, a qua actus denominatur bonus, aliud vero principium seu forma, unde denominatur moralis“.[1]) Bei jener Definition der Güte und Schlechtigkeit handelt es sich darum, zu erfahren, warum alle Sprachen, warum die Wissenschaft die dem Sittengesetz entsprechenden Handlungen gut, die widersprechenden böse nennen, und wie sie diese Güte und Bosheit von den übrigen Arten des Guten und Bösen unterscheiden. Wenn sich dabei herausstellt, dass der tiefste, der charakteristische Grund dieser Bezeichnung in der Beziehung zum absoluten Endzweck liege, so wird dadurch ebensowenig eine Kenntniss des Endzweckes in die Handlung hineinverlegt, als dies der Fall ist, wenn wir von einer „bösen“ Materie im Sinne des Manichäismus reden. Ja, es gibt in der That menschliche Handlungen, die formell böse sind, denen aber innerlich ihrer Natur nach keine Erkenntniss der Sittenregel eignen kann: nämlich die Acte der sinnlichen und leiblichen Vermögen, die auf Geheiss des Willens sich vollziehen, z. B. freiwillige unreine Belustigungen. Sie sind nach allgemeiner Lehre formell böse, weil die Sünde des Willens auf sie übergeht, aber doch nur formell böse „per denominationem extrinsecam“.[2]) Die Sinnlichkeit erkennt weder das Endziel noch die vernünftige Menschennatur als Sittenregel, und doch steht ihr Act zu dieser Regel im Widerspruch und heisst deshalb böse. Aehnliches gilt bezüglich der äusseren Objecte, die auf das Wollen einwirken; man kann sie in gewissem Sinne sittlich gut nennen (vgl. Cathrein oben S. 27), obschon die Beziehung zur Sittennorm in ihnen selbst keine formelle, sondern nur eine materielle ist. Ja, gerade bei der Ansicht Cathrein's ergibt sich eine ähnliche Folgerung auch für das freie, vernünftige Handeln. Es genügt nach ihm für den sittlichen Charakter, dass die Menschennatur als Regel erkannt wird; aber dass ein Act, der dieser Regel entspricht, auch zugleich das *bonum commune*, das *bonum divinum* fördere, und deshalb gut sei und gut genannt werden könne, wird doch C. nicht leugnen. So bemerkt Suarez zu der Frage, ob die böse Handlung auch bei unverschuldeter Unkenntniss Gottes gegen das höchste Ziel verstosse: „Quidquid sit an talis ignorantia sit possibilis, tamen illa posita actus malus etiam careret illo ordine, quem habere debet ad ultimum finem ... sicut econtra actus virtutis ratione suae honestatis habet rectitudinem debitam ad ultimum finem, licet ab operante non referatur vel etiam non cognoscatur“.[3]) — Wir nennen eine Handlung

[1]) *De bonit. et mal. hum. act.* d. 3. s. 3. n. 13. — [2]) Suarez l. c. disp. 10. s. 1. n. 7. Ioann. a s. Thoma, *Curs. theol.* t. 5. disp. 8. a. 1. n. 23. — [3]) *De vitiis et pecc.* disp. 1. sect. 1. n. 8.

edel, heroisch, selbstlos, und meinen damit gewisse Vorzüge, die dem Handelnden selbst meist nicht zum Bewusstsein kommen, ja nicht zum Bewusstsein kommen sollen; wir nennen gewisse Acte „übernatürlich gut" und denken dabei an eine Vollkommenheit des Actes, die ihrem Wesen nach sich überhaupt jeder Wahrnehmung entzieht. Also wäre es nicht ungereimt, ein Handeln gut und böse zu nennen aus einem Gesichtspunkte, der nicht nothwendig in die Sphäre des Bewusstseins fällt.

Allein diese ganze Replik soll nicht den Zweck haben, dem Kernpunkte der Frage anszuweichen. Ich gebe zu, dass das höchste Zielgut, wie es den Abschluss des Sittlichkeitsbegriffes bildet, so auch in der realen Verwirklichung der Sittlichkeit als Abschluss der Sittennorm irgendwie erkannt und gewollt werden muss. Wie die Wahrheit im Geiste eine selbstbewusste ist, so ist die Güte der Sittlichkeit im wesentlichen eine selbstverwirklichte. Im Willen ruht schliesslich alle Sittlichkeit: „Non faciunt bonos mores nisi boni amores." [1]) Der Wille aber „setzt sich dadurch zu einem Ziele in Einklang, dass er dieses Ziel als Gut bejaht und anstrebt" (S. ob. S. 306); er kann aber nur wollen und anstreben, was ihm durch die Erkenntniss innerlich nahegebracht ist. Ich sage: „Irgendwie erkannt und gewollt"; ja ich brauche dies nicht mehr ausdrücklich hervorzuheben, da ich in meiner Abhandlung überall deutlich zu erkennen gebe, welche Vorstellung des absoluten Zieles ich fordere. Dort, wo ich durch den Begriff des Sollens auf einen höheren Willen hingeführt werde, sage ich: „Der Wille, den wir als majestätischen Hintergrund und Träger des Sollens uns denken, ist nicht der individuelle Wille des Geschöpfes, sondern ein irgendwie gedachter idealer, allgemeingiltiger, absoluter Wille. In dieser Weise fasst schliesslich jeder den Begriff der Güte, wenn er sagt: Diese Handlung ist gut, ist böse; er denkt an eine Vollkommenheit von mehr als persönlicher, von universeller Geltung. Der Pantheist gibt diesem Willen, der hinter der Sittlichkeit steht, den Namen des Gesammtwillens, des Weltwillens, Kant umschreibt ihn durch seinen kategorischen Imperativ; wir wissen, dass es der Wille des persönlichen Absoluten, der Wille Gottes ist."

Und nachdem ich unter den Objecten dieses Willens relative Zwecke und einen absoluten unterschieden und letzteren, „Gott selbst und seine Verherrlichung", als den der Sittlichkeit bezeichnet habe, fahre ich fort:

„Bei geschwächtem Gottesbewusstsein nimmt die Stelle jenes sittlichen Endzieles irgend ein unpersönliches, sittliches Ideal, die Idee der *lex aeterna*, des unbedingt Seinsollenden u. ä. ein. Schliesslich existirt aber in jedem vernünftigen Menschen in irgend einer Form das Bewusstsein einer alle irdischen und particulären Werthe übersteigenden Zielordnung als Ausgangspunkt der Gewissensthätigkeit, als Inhalt des ersten sittlichen Principes: »Bonum faciendum, malum vitandum est«. Die verpflichtende Macht dieses Principes leitet dann die Vernunft auf die näheren Ziele und Ordnungen der geschöpflichen Welt über" usw. (S. ob. S. 306.)

In diesen Sätzen habe ich im voraus zum Obersatze wie zum Untersatze jenes Syllogismus Stellung genommen, und brauche also nur die nähere Ausführung und Begründung beizufügen. Da eine auch nur einigermaassen eingehende Besprechung des aus Thomas gesammelten Materials hier nicht

[1]) S. Augustin., Sermo 311. n. 11.

möglich ist, so begnüge ich mich mit einer zweifachen *argumentatio ad hominem*, die Cathrein gegenüber durchaus stringent ist und auch sachlich die Hauptschwierigkeit löst.

1. Eine ausdrückliche oder gar wisssenschaftliche Auffassung des Sittlichkeitsprincipes, wie sie der Moralphilosoph zu entwickeln hat, kann man weder vom gewöhnlichen Volke, noch auch — bei jeder einzelnen Handlung — vom Gebildeten verlangen, mag man nun das absolute Gut oder die Menschennatur als Grund der Sittlichkeit ansehen; es muss in manchen Fällen eine *cognitio implicita*, eine *intentio virtualis* genügen. Kinder und einfache Leute werden, wenn man sie fragt, weshalb etwas gut und böse sei, gewiss nicht antworten, die „Menschennatur, nach ihrer Arteigenthümlichkeit aufgefasst", gebe ihnen den Unterschied an. Ja, ich bin überzeugt, dass sie viel eher sagen werden: „Das ist Gottes Wille, die Sünde beleidigt Gott, das Gewissen (eine »Stimme Gottes«) gebietet oder verbietet mir, so zu handeln, die Handlung fördert oder zerstört die Ordnung in der Gesellschaft" u. dergl.

2. Dieselbe Erkenntniss Gottes, des absoluten Zieles, welche ich für die Sittlichkeit als solche fordere, verlangt Cathrein für die sittliche Verpflichtung und für das Zustandekommen der Sünde. Also muss er zugeben, dass Kinder und verwahrloste Wilde, heidnische Philosophen und moderne Ungläubige die von mir für die Sittlichkeit verlangte Erkenntniss besitzen, oder er muss seinerseits leugnen, dass dieselben einer Verpflichtung und einer Sünde fähig sind.

Nach der Cathrein'schen Auffassung der sittlichen Grundbegriffe ist nämlich der Grund der sittlichen Gutheit und Schlechtigkeit nicht identisch mit dem Grunde der Verpflichtung. Während jener in der vernünftigen Natur des Menschen besteht, kann die Pflicht nur aus einem Zwecke, der alle irdischen und zeitlichen Güter überragt, erklärt werden; sie besteht „in dem nothwendigen Zusammenhang der Beobachtung der sittlichen Ordnung mit dem höchsten und letzten Ziele des Menschen" und zwar, wie weiter gesagt wird, nicht mit dem subjectiven Endziele (der menschlichen Seligkeit), sondern mit dem objectiven, das nichts Anderes ist, als „Gott selbst, das höchste, unendliche Gut, das Ziel aller Ziele". „Wir erkennen, dass wir die sittliche Ordnung nicht verletzen können, ohne Gott, unserem höchsten Gut, dem Ordner aller Dinge, die schuldige Unterwerfung zu versagen".[1] „Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Selbstzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Werth erlangen, den alle Menschen ihr beilegen."[2]

Diese Ausführungen decken sich vollständig mit dem, was ich über den Endzweck der Sittlichkeit behauptet habe; es besteht nur der Unterschied, dass nach meiner Auffassung die Gutheit und die Schlechtigkeit der Handlung aus ganz demselben Grunde sich herleitet, aus dem die Verpflichtung hervorgeht. Es muss also Cathrein zugeben, dass ich keine zu hohen Anforderungen an das sittliche Bewusstsein der Menschen stelle, oder aber er muss die ganz undenkbare Folgerung ziehen, dass die meisten Menschen keiner subjectiven Verpflichtung, also auch keiner Sünde fähig sind. Und auch diese Folgerung hat

[1]) Moralphilos. 3. Aufl. I. S. 324 f. — [2]) Ebend. S. 343.

er sich schon abgeschnitten dort, wo er von der sogen. philosophischen Sünde handelt: „Wir urtheilen nicht blos: Es ist nicht vernünftig und angemessen, Ehebruch, Mord, Meineid u. dergl. zu begehen, sondern es ist absolut unerlaubt oder verboten, so zu handeln; du sollst nicht morden, ehebrechen usw. Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zuthun von einer höheren gesetzgebenden Macht auferlegt werden.... Wenn nun jemand mit freier Ueberlegung ein solches Vernunftgebot in einer offenbar wichtigen Sache übertritt, so hat er nothwendig wenigstens das dunkle Bewusstsein, dass er das Gebot einer höheren Macht verletzt und sich dadurch eine schwere Schuld zuzieht." [1])

Somit ist das scheinbar durchschlagendste Argument Cathrein's von seinem eigenen Standpunkte aus — und dieser ist hinsichtlich der Pflicht und der Sünde der aller katholischen Moralphilosophen und -Theologen — ein ganz hinfälliges.[2])

Was aber noch speciell die (sechste) Bemerkung betrifft, man brauche doch nicht alle einzelnen Handlungen durch die Liebe auf das letzte Ziel zu beziehen, so ist auch dieser Einwand schon durch das aus Cathrein selbst Citirte widerlegt. Denn in dem, was er über die Pflicht sagt, liegt das Anerkenntniss, dass es eine Achtung vor dem höchsten Gute, eine *intentio ultimi finis* gibt, die von directer und ausdrücklicher Erstrebung desselben, und erst recht von freundschaftlicher Liebe des höchsten Gutes verschieden ist.[3]) Wenn aber Thomas und alle Theologen von bürgerlichen Tugenden im Gegensatz zu den göttlichen und christlichen reden, dann darf nicht übersehen werden, dass sie dabei stets die Regelung des Natürlichen durch die *prudentia*, durch die *regulae rationis*, welche inhaltlich identisch sind mit der *lex aeterna*, voraussetzen.[4])

[1]) S. 407. — [2]) Uebrigens zeigt die S. 314 (Fussnote 2) angeführte Stelle unwillkürlich, dass sittliche Güte und sittliche Verpflichtung sich nicht so trennen lassen, wie Cathrein es will. Er sagt: „Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Selbstzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Werth erlangen, den alle Menschen ihr beilegen." Nun ist doch offenbar der Ausdruck „Werth" mehr eine Umschreibung der Güte, als der Verpflichtung; und auch die „sittliche Ordnung" umfasst nicht blos die Pflicht im engeren Sinne, sondern die ganze Sittlichkeit. Es wird also stillschweigend zugegeben, dass die einzigartige „Güte" alles Sittlichen nur durch den Zusammenhang mit dem höchsten Selbstzweck sich erklären lässt; (der Unterschied des Pflichtmässigen und Räthlichen besteht eben darin, dass das erstere in nothwendiger, das letztere in freier [aber positiv förderlicher] Beziehung zu diesem Endziele steht.) Und da nun „alle Menschen" einen solchen Gedanken mit der Sittlichkeit verbinden, so muss doch erst recht der Moralphilosoph, wenn er den vollen Begriff der Sittlichkeit wiedergeben will, jene Beziehung zum Ausdruck bringen. — [3]) Das Letztere hatte ich in meiner Abhandlung S. 376 u. a. durch den Satz ausgesprochen: „Wenn alle Sittlichkeit eine *participatio charitatis* ist, dann muss die absolute Güte, die dieser als nächstes Object *explicite* vorschwebt, bei jener wenigstens als *finis remotus et implicitus* den Beziehungspunkt bilden." — [4]) Auch an der von Cathrein (oben S. 30) citirten Stelle: *In 2. dist.* 40 wird zu dem Ausdruck „bonum con-

Gewiss, wenn der sonst auch wenig eifrige Christ bei seinen weltlichen Arbeiten und Vergnügungen noch sein Gewissen zu Rathe zieht, wenn er noch fragt, ob die betreffende Handlung erlaubt ist, dann steht der sittlichen Güte derselben nichts im Wege; denn auch das „Erlauben" ist, wie schon die etymologische Verwandtschaft mit Lieben und Loben zu erkennen gibt, eine positive Function des Gesetzes, es enthält die *referibilitas ad finem ultimum*, die dann, sobald der Wille im Lichte jenes Gewissensurtheils die Handlung ausführt, naturgemäss zur wirklichen *relatio, ordinatio* wird. Wenn aber der Mensch ohne diese actuelle oder habituelle Erkenntniss der Erlaubtheit einfach dem Zuge des irdisch Nützlichen oder Angenehmen folgt, so kann von keiner sittlichen Tugendübung die Rede sein.[1])

Ein Hauptmangel vieler Darstellungen über unseren Gegenstand liegt meines Erachtens darin, dass man in der Vernunft, die alle katholischen Moralisten als nächstes Erkenntnissprincip des Sittlichen hinstellen, die absolute Grundlage der praktischen Urtheile, die sogen. Synteresis, an dieser Stelle zu wenig berücksichtigt. Man sagt: die Vernunft ist nur Formalregel; „die Vernunft urtheilt aber nicht blind, sondern fordert einen objectiven Maasstab, nach dem sie entscheidet", und dieser ist der Mensch selbst als *animal rationale*.[2]) Allein ebensowenig, wie sich das theoretische Wissen des Menschen allein aus

---

veniens homini vel secundum animam vel secundum corpus" hinzugefügt: „Nisi sit contrarium illi bono, quod est hominis bonum secundum rationem". Vgl. ib. ad 7.

[1]) Ueber die Art und Weise, wie ein höheres Ziel in näherliegenden Gütern angestrebt werden kann, vgl. Thom. 1. 2. q. 1. a. 6. Von den Commentatoren bes. Ioann. a s. Thoma tom. 5. disp. 1. Billuart, *Comp. theol.* I. 309 ff. (Traiecti 1764): „Virtualis intentio potest fieri dupliciter: Primo, quando quis vi intentionis praeteritae non retractatae operatur et media eligit.... Secundo modo habetur virtualis intentio finis, quando quis facit aliquid ex natura sua ordinatum et tendens ad aliquem finem, ut minus perfectum ad suam perfectionem sive ut participationem et inchoationem boni ad suum complementum." Ibid. p. 321: Infidelis seu peccator, qui... facit eleemosynam..., non peccat „ex defectu finis, quia habet pro fine proximo et explicito honestatem particularem huius operis, et cum haec honestas particularis ex se tendat et referatur ad fontem, auctorem et consummatorem totius honestatis, qui est Deus, Deum habet virtualiter pro fine ultimo". Sylv. Maurus, *De actibus hum.* (Romae 1677) q. 25. n. 8.: „Non possumus operari honeste vel inhoneste, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, conducere ad nos efficiendos simpliciter bonos vel malos, hoc est aptos vel ineptos ad ultimum finem; ergo non possumus operari honeste vel inhoneste, nisi cognoscamus Deum sub conceptu ultimi finis. Rursus: non possumus operari honeste, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, esse iuxta vel contra dictamina aeterna suadentia vel prohibentia tales actiones, quibus dictaminibus semper ac summe est parendum; ergo non possumus operari honeste vel inhoneste, nisi cognoscamus Deum sub conceptu dictaminum aeternorum, quibus semper et summe est parendum." Von Neueren hat das Beste über die Ausgleichung zwischen Augustinus und der Scholastik Scheeben, Dogmatik III, S. 932 ff. — [2]) »Philos. Jahrb.« 1896. S. 133.

der Betrachtung der irdischen Naturen erklärt, wie vielmehr die Wahrheit im höchsten Sinne d. h. die Universalität und Absolutheit des Denkens aus einer quasi-schöpferischen Zuthat des Geistes, genauer gesagt aus der angeborenen Kraft des *intellectus agens* und dem *habitus primorum principiorum* hervorgeht, so ist auch der Begriff der Güte, wie er aus der vergänglichen und endlichen Welt gewonnen wird, nur ein relativer und endlicher; aber dasselbe Licht des *intellectus agens* erzeugt — in Verbindung mit dem natürlichen Streben des universellen Willens — den Begriff eines absolut und unbedingt Guten, jenen Begriff, der dann in dem ersten Grundsatze der Synteresis: „Bonum faciendum, malum vitandum est" zur praktischen Anwendung kommt.[1]) Man darf nicht übersehen, dass Thomas, wenn er von der Vernunft als Sittennorm, von den einzelnen Kreisen des Lebens als Bezirken der natürlichen Sittlichkeit redet, stets dieses erste Princip, von dem alles Urtheilen der praktischen Vernunft ausgeht, voraussetzt.[2]) In ihm liegt zugleich der Begriff des Sittlich-Guten und der der Verpflichtung beschlossen; so lange man das *„faciendum"* nicht im Sinne der Verpflichtung versteht, hat man auch nicht den vollen Begriff des *„bonum" morale* —, und so lange man das *bonum* nur als *conveniens naturae creatae* auffasst, bringt man in das *faciendum* nicht das Müssen der Verpflichtung hinein.[3]) Gerade in der Absolutheit der den Geist beherrschenden theoretischen und praktischen Principien kündigt sich aber in eigenartiger Weise die thatsächliche Abhängigkeit des Geistes von der absoluten Wahrheit und Güte an. Augustinus schliest bekanntlich mit Vorliebe aus der *veritas et bonitas incommutabilis* des principienhaften Denkens auf die Existenz Gottes, und dem Wesen nach ist dieser Gottesbeweis von der christlichen Philosophie stets festgehalten worden. Auch Thomas, der ruhige und nüchterne Denker, erhebt sich, wo er auf die ersten sittlichen Grundsätze zu sprechen kommt, wiederholt zu feierlicher Anführung des Psalmverses: „Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui i. e. a vultu tuo derivatum" (1. 2. q. 19. a. 4. Vgl. q. 91. a. 2.)[4]) Und auf die Verbindung dieser von

[1]) Gegenüber dem grundstürzenden Skepticismus, der mit seiner wahnwitzigen Devise: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt" gegen jede unbedingte Wahrheit und Güte angeht, kann man das erste theoretische und praktische Princip auch in die Fassung kleiden: „Es gibt eine Wahrheit, die jedes Denken als gültig anerkennt." „Es gibt eine Güte, der jeder Wille sich beugen muss. Es gibt eine Sittlichkeit!" — [2]) Vgl. z. B. 1. 2. q. 94. a. 2.; q. 91. a. 2. — [3]) Das *faciendum* ist übrigens, wenn man das Princip als allgemeines fasst, von allem freien „Thun", also auch vom blosen Wollen zu verstehen. Man könnte also auch sagen: „Bonum volendum (amandum im weitesten Sinne) malum fugiendum est. Dann passt es auch auf das Räthliche, das ja auch ein Theil der *lex aeterna* ist und wenigstens allgemeine Hochachtung fordert. — [4]) Bezeichnend ist, wie sogar Kant, wo er von der ursprünglichen moralischen Anlage in uns redet, die Aeusserung macht, dass „selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken müsse" Religion i. d. Gr. d. r. V. 1. Abth. (Ges. Werke Rosenkranz X. S. 57.)

Gott eingeflössten Grundsätze mit dem absoluten Gute und Ziele, das in ihnen abbildlich sich ankündigt, weist er hin in dem schon citirten Satze: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis“ [1]) Darum stammt denn auch die eigenartige Güte des der Sittenregel folgenden Willens aus der Uebereinstimmung mit der in dem ewigen, göttlichen Gesetze ausgesprochenen Ordnung: „Quod ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina“ [2])

Die übrigen Argumente Cathrein's untersuchen wir am besten in Verbindung mit einer eingehenderen Würdigung seines eigenen Systems; hierbei bietet sich auch Gelegenheit, die Frage zu beantworten, auf welcher Seite die scholastische Tradition steht.

(Schluss folgt.)

---

[1]) 1. 2. q. 72. a. 5. *c.* Vgl. 2. 2. q. 47. a. 6.: „In ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota; et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis“ — [2]) 1. 2. q. 19. a. 4. *c.* Vgl. Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit. (Münster 1860) I. n. 477; Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. (Münster 1888) I. S. 134 ff.; Gonzalez, Die Philosophie des hl. Thomas. (Regensburg 1885) III. S. 260 ff. 274.

Recensionen und Referate.

System der Philosophie. Enthaltend: Erkenntnisstheorie, Logik und Metaphysik, Psychologie, Moral- und Religionsphilosophie. Von Dr. Jos. Müller. Mainz, Kirchheim. 1898. *M.* 5.

In vorgenanntem Buche legt sein Verfasser „die Frucht zwanzigjähriger philosophischer Studien der Oeffentlichkeit vor" (S. III), so dass er in Wahrheit sagen kann, er habe damit den Rath des Horaz: „*Nonumque prematur in annum*" ganz gewiss befolgt. Er gliedert sein System der Philosophie, wie schon das Titelblatt erkennen lässt, in drei Haupttheile (vgl. S. 135), nämlich 1. Erkenntnisstheorie (auch Erkenntnisslehre und Noëtik genannt, ebend.), Logik und Metaphysik, 2. Psychologie (die er wohl mit der reinen Psychologie identificirt, vgl. S. 291) und 3. Moral- und Religionsphilosophie. Ueber diese Eintheilung wollen wir mit ihm nicht hadern, obgleich wir doch gar gerne wüssten, in welchem Theile er sich denn die ganz mit Stillschweigen übergangene und doch (ebend.) zu seinem System gerechnete Aesthetik untergebracht gedacht habe. „In möglichster Kürze" wollte er, wie er sagt (S. III), die Frucht seiner Studien vorlegen, was man nur billigen und loben kann; ob er diesem seinem Worte auch überall und auf der ganzen Linie getreu nachgekommen, wird sich nachher zeigen.

„Eine Philosophie", so heisst es in der Vorrede (S. III) weiter, „die auf der Höhe der geschichtlichen Entwicklung steht, muss sich durch sorgfältige empirische Grundlegung, der freilich die Theorie der Erfahrung voranzugehen hat, auszeichnen und vor der Klippe vager Speculation vorsichtig hüten."

Soviel wir gesehen, hat der Verfasser vor dieser Klippe sich wirklich in acht genommen. Was sodann „die sorgfältige empirische Grundlegung," welche er seiner Philosophie gegeben hat, betrifft, so dürfte es aber mehr als zweifelhaft sein, ob er mit der Wahl derselben Glück gehabt hat, ganz abgesehen davon, dass er den Ausspruch des Cartesius für keinen Syllogismus hält, weil ihm der Obersatz fehle (S. 7), freilich einige Seiten später (S. 85) ihn für einen unmittelbaren Schluss erklärt, und ebenso davon abgesehen, dass nach ihm „unter *cogito* nicht blos das eigentliche engere Denken, sondern jede Handlung des Bewusstseins,

also auch das Fühlen und Wollen mitverstanden" ist (S. 7). Und die Theorie der Erfahrung endlich, welche nach seinen Worten der „Grundlegung" voranzugehen hat, haben wir überhaupt nicht, weder vorher noch nachher, gefunden.

Wenn er dann ferner meint, dass das Wenige (S. 121—131), „was er über den Weltzusammenhang zu sagen wage, heutzutage fast einer Entschuldigung bedürfe" (S. III), so vermissen wir die Angabe des Grundes für diese Meinung und dazu auch noch die Namhaftmachung derjenigen, bei welchen er eine Entschuldigung fast für nothwendig hält, es müssten denn unter diesen letztern „etwaige Antimetaphysiker" (ebend.) gemeint sein. Und sollte dies der Fall sein, so dürfte es zu einer Entschuldigung bei ihnen wohl damit nicht genug sein, dass er sie bittet, „vor der Beanstandung (wessen?) eine Lücke in dem Gedankengang von den ersten grundlegenden Capiteln bis zu den metaphysischen Abschnitten nachzuweisen, überhaupt vor allem meine Methode sorgfältig und vorurtheilslos zu prüfen" (ebend.), zumal da er über seine Methode (doch der Philosophie?) sich nirgendwo (auch nicht S. 137 f.) *ex professo* ausgesprochen hat (vgl. S. 135).

„Philosophie" — sagt er im Anschluss an Lotze — „bedarf heutzutage weniger Originalität, als Genauigkeit" (S. III). Und man darf ihm die Anerkennung nicht versagen, dass ein eigentliches Streben nach Originalität auch an keiner Stelle seines Buches hervorgetreten ist. Ob er aber dem auch hinzufügen durfte, dass „dem Kenner manch' neuer Gedanke und durchweg originelle Fassung der alten Probleme auffallen" (ebend.) wird, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls vermisst man oft genug die nöthige Genauigkeit und Klarheit. Oder was soll man, um Einzelnes herauszugreifen, sich vorstellen unter: „absolvirter Primaner" (S. 3), „eine meiner Seele von Gott imprägnirte Idee" (S. 39), „nackte Facticität" (S. 211), „auslösende Bewegung" (S. 215), „intuitive Sicherheit" (S. 348, vgl. S. 71). Und soll man wohl z. B. folgende Definitionen genau und klar nennen: „Unter Ursache verstehen wir das innere Hervorwachsen aus dem Keim, nicht blos eine Aufeinanderfolge" (S. 107), „die Attribute aber sind nichts, als die begriffene Substanz" (S. 112), „der Raum ist eine nothwendige, weiter nicht definir- und ableitbare Essenz aller Gesichts- und Tastwahrnehmung" (S. 158), „Charakter ist nichts anderes, als der Niederschlag der Erlebnisse, das Gefüge der zusammengeordneten stetig fortwirkenden Vorstellungs- und Willenskreise" (S. 204; vgl. 257), „Analogie ist die Ueberschätzung getheilter Linien gegenüber ungetheilten und leeren Zwischendistanzen" (S. 214). Wer solche Definitionen aufstellt, darf doch eigentlich wegen ähnlicher Definitionen auf Andere keine Steine werfen (vgl. S. 198).

Es heisst weiter: „Centrum und Schwerpunkt des Ganzen (doch wohl des Systems?) ist meine Bewusstseinstheorie, zu deren Würdigung

natürlich nicht die Lesung des Capitels der Psychologie: »Vorstellung und Erinnerung« genügt" (S. III). Nun ist ja in diesem Capitel einige Mal von Bewusstsein die Rede, aber von einer Bewusstseinstheorie steht nichts darin, auch sonstwo in diesem Buche haben wir sie nicht gefunden. Und ebensowenig lässt sich in dem Abschnitt über das Gewissen (S. 332 ff.), in welchem freilich sieben Mal das Wort Bewusstsein genannt wird, etwas von einer Bewusstseinstheorie erkennen, obgleich ja gern zugegeben wird, dass das Bewusstsein und das Gewissen, wie dem Namen, so auch der Sache nach enge mit einander zusammenhängen, eines also durch das andere erklärt werden könnte. — Hiernach „folgen noch einige formelle Bemerkungen". Zuerst sagt er: „Wem die Darstellung zu knapp dünkt, der bedenke, dass ein Buch keine Vorlesung ist und nicht in der breiten Ausführlichkeit des mündlichen Vortrages gehalten sein darf" (S. III f). Wir halten diese Worte selbstverständlich in Ehren. Trotzdem sind wir der Meinung, dass keine einzige der oben genannten Disciplinen unbeschadet der einzuhaltenden Kürze zu ihrem Rechte gekommen. Oder gehört, um nur einiges Wesentliche namhaft zu machen, die Lehre über den Ursprung der Ideen nicht in die Erkenntnisstheorie, die Lehre vom Begriff nicht in die Logik, die Lehre von den Ursachen und der stricte Beweis für das Dasein Gottes nicht in die Metaphysik, der Beweis für die Geistigkeit der Vernunft nicht in die Psychologie, die Arten der Tugenden nicht in die Moralphilosophie? Aber wo sind sie im Buche zu finden? Und beschränkt sich die ganze Religionsphilosophie wirklich auf die zwei Capitel: Begriff der Religion und Gott? Ausserdem fragen wir, wem die Darstellung nicht zu knapp, sondern oftmal viel zu weit und breit dünkt, wie z. B. in der Psychologie all' dasjenige, was aus der Psychophysik hergeholt ist, oder im ganzen Buche all' die vielen Stellen, an denen Citate aus Dichtern und Prosaikern angeführt sind, was soll der denn bedenken?

Sodann erklärt er (S. IV): „Die maasgebenden und für die Entwickelung des jeweiligen Problems wichtigen litterarischen Erscheinungen sind eingehend besprochen; was mit Stillschweigen übergangen wurde, ist damit nicht als werthlos, sondern nur für die beschränktere Aufgabe meines Buches als entbehrlich gekennzeichnet."

Damit sind z. B. die Scholastiker, welche bei Darstellung der vielen Probleme der Philosophie nothwendigerweise doch auch in betracht zu ziehen wären, für sein Buch als entbehrlich einfach beiseite gesetzt, was sich übrigens bei demjenigen leicht erklärt, welcher nicht etwa blos über die Spätscholastik, sondern über die Scholastik ganz im allgemeinen (S. 40, 122, 189, 198, 217, 361) so sehr ungünstig urtheilt. Hätte er statt dessen z. B. die scholastischen Moralisten nur eines Blickes gewürdigt, so hätte er gefunden, dass sie, „die Psychologie des Gewissens" nichts weniger als „vernachlässigten" und deshalb bei ihnen „eine befriedigende

Theorie des Gewissens“ längstens „Platz gegriffen“ hatte (S. 337). Was dagegen die Philosophen der neueren und der neuesten Zeit betrifft, welche bei Besprechung der einzelnen Probleme von einiger Bedeutung sind, so sind dieselben, zumal die akatholischen, in ihren Hauptvertretern angeführt, zum theil auch gewürdigt, was lobend zu erwähnen ist. Zugleich möge an jetziger Stelle lobend hervorgehoben werden, dass die Darstellung sich meistens in schöner, zuweilen in poetisch schöner Sprache bewegt, oft genug die Resultate der neueren Forschung verwerthet sind, und zuweilen auch geistreiche Gedanken das Gewebe der Erörterungen durchziehen. Schade, dass so viele Druckfehler (S. VIII), weit mehr als das Druckfehlerverzeichniss vermuthen lässt, in dem Buche vorkommen! Aus dem Gesagten möge man entnehmen, inwieweit der Verfasser berechtigt ist, sein Buch der Oeffentlichkeit vorzulegen in der ausgesprochenen „Ueberzeugung, dass es nicht nur neben den zahlreichen systematischen Werken der Gegenwart sich zu behaupten, sondern auch eine wesentliche Lücke auszufüllen geeignet ist“ (S. III).

Trier. **Dr. L. Schütz.**

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alf. Lehmen S. J. 1. Bd. Freiburg i. B., Herder. 1899. gr. 8. XV,444 S. ℳ 5. (gebd. ℳ 6,60.)

„Schon wieder ein neues Lehrbuch der Philosophie ›auf aristotelisch-scholastischer Grundlage‹ zu den vielen bereits vorhandenen, grossen und kleinen! Bald dürfte es doch genug sein“: — so wird vielleicht Mancher beim ersten Lesen obigen Titels mit dem Recensenten gedacht haben. Doch sachte, erst lesen, prüfen, vergleichen, und man wird sich überzeugen, dass vorliegendes Buch nicht unnütz ist, sondern seinen Platz als „Lehrbuch“ — wenn auch vielleicht nicht gerade zum Selbststudium allein — recht wohl auszufüllen vermag.

Der oben bezeichnete erste Band, dem gegen Ende dieses Jahres der die Kosmologie, Psychologie und Theodicee umfassende zweite Band folgen soll (S. IV), behandelt — nach einer Einleitung über Begriff, Eintheilung, Werth der Philosophie und deren Verhältniss zur übernatürlichen Offenbarung — die Logik, die Erkenntnisstheorie und die allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Der logische Stoff ist gut vertheilt und zweckmässig geordnet, die Erklärungen sind bündig und scharf gegeben (man vergl. z. B. die musterhaften Definitionen der einzelnen Arten der Supposition [S. 44 ff.]) und durch interessante Beispiele (wie für die Figuren und die *modi* des

Syllogismus [S. 100 ff.]) beleuchtet. — Einzelnes, so die Erörterung über *species impressa* und *species expressa* (S. 20) gleich an der Schwelle des philosophischen Studiums, dürfte schwerlich für Anfänger sich eignen. Oder glaubt Vf. für die reale Unterscheidung der beiden *species* möglichst früh Stimmung machen zu sollen?

Die Kritik enthält in vier Abhandlungen die Lehre 1) über Existenz der Gewissheit, 2) Erkenntnissquellen und -Gebiet, 3) Kriterium der Wahrheit und Grund der Gewissheit, 4) Natur der Wahrheit und Gewissheit. Methodischer wäre es freilich gewesen, die vierte Abhandlung an die Spitze zu stellen. — Recht gut sind Quellen (subjective Mittel) und Gebiet (objectiv) der Erkenntniss unterschieden (S. 159). — Bei Widerlegung des akosmistischen Idealismus (S. 178 ff.) hätte der Vf. vielleicht besser (mit Gutberlet, Erkenntnisstheorie 3. Aufl. S. 150 ff.) zuerst den allgemeinen objectiven Charakter, welcher wesentlich mit der Bethätigung der Sinne ohne weiteres gegeben ist, auch ausdrücklich hervorgehoben, um daraus sowie aus dem ganzen Verlauf der Sinnesthätigkeiten zu schliessen, dass letztere nicht pures subjectives Spiel, sondern von etwas Fremdem bestimmte Ich-Zustände seien, als deren Grund nur äussere, auf die Sinne einwirkende Körper gelten können. Der Beweis hätte gewiss an Systematik und Stringenz gewonnen. — Gründlich ist der Nachweis der Objectivität der Allgemeinbegriffe auch mit Rücksicht auf den modernen positivistischen Nominalismus (S. 212 ff.), sowie die nähere Bestimmung derselben durch Darlegung des gemässigten Realismus (S. 226 ff.). — Die Erörterung und Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen nothwendiger und freier Gewissheit (S. 285 ff.) halten wir für unanfechtbar.

In der Ontologie beschränkt sich der Vf. auf das Sein im allgemeinen mit dessen transscendentalen Bestimmungen, die Kategorien Substanz und Accidens (ohne zu allen Accidentien herabzusteigen, und Zeit nebst Raum mit Recht der Kosmologie überlassend), die Vollkommenheit des Seins. — Die Existenz der endlichen existirenden Dinge wird von deren actueller Wesenheit nicht real unterschieden (S. 334 ff., wo mit hervorragenden Thomisten die dunkle Controverse selbst für belanglos erklärt wird, da der Unterschied zwischen Gott und Creatur durch ihre Lösung nicht bedingt sei). — Die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit der Dinge (S. 343 ff.) gehörte nach dem Geständnisse des Vf.'s eigentlich in die Theodicee. Jedoch, abgesehen hiervon, möchten wir der These: „Die innere Möglichkeit der Dinge ist nicht in der göttlichen Vernunft begründet" die folgende entgegenstellen: „Die innere Möglichkeit der Dinge hat ihren letzten, radicalen Grund in Gottes Wesenheit, den nächsten, formalen aber in dessen Erkenntniss". — Bei der Streitfrage über das Individuationsprincip wird zwischen absoluter und relativer Individuation unterschieden, und als Princip der ersteren — wenn auch nicht mit

dürren Worten, so doch *implicite* — die innere eigene Realität des existirenden Dinges bezeichnet, während hinsichtlich der letzteren die Ansichten des hl. Thomas (*materia signata*) und des Suarez (Contingenz und Beschränktheit des Seins) mit ihren Begründungen einfach referirt werden (S. 357 ff.). Es möchten sich beide Ansichten in der Weise vereinigen lassen, dass man sagt: „Der allgemeine Grund, weshalb eine Natur in einer Vielheit von Individuen überhaupt verwirklicht werden kann, ist die Beschränktheit der Natur; der besondere Grund aber, dass es von einer Natur viele durch Fortpflanzung gesetzte Individuen gibt, ist die in einem Theile der Natur gegebene Theilbarkeit."

Zwei Vorzüge des Lehrbuches wollen wir noch hervorheben: Die klare, scharfe Formulirung der Thesen mit wohl gelungener Verdeutschung der üblichen lateinischen Schulausdrücke (man vergl. z. B. S. 226) und die den einzelnen Abhandlungen vorausgeschickten philosophie-geschichtlichen Bemerkungen, welche zur Auffassung des Fragepunktes und der Bedeutung der folgenden Erörterung nicht wenig beitragen.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung von Branislaw Petroniewics. Belgrad, Kgl. Serb. Staatsdruckerei. 1898.

All' unser Denken ist nach dem Verfasser ein Beziehungsdenken. Dass wir nun alles in Beziehung setzen, dass wir alles, was wir denken, nur in Beziehungen und als etwas Beziehentliches denken können, dass die Beziehung das Wesen des Denkens ist, diese Thatsache, und diese Gedankennatur drückt das Fundamentalgesetz unseres Verstandes, der Satz vom Grunde aus, indem derselbe aussagt, dass wir nichts ohne das Andere, dass nichts ohne alle Beziehung zu einem Anderen, dass wir uns nichts Beziehungsloses denken können. Dieser Satz drückt nichts weiter aus, als dass die Beziehung in allem Denken stattfindet, dass wir alles, was wir denken, durch und in einer Beziehung zur Einheit verbunden uns denken müssen. Er drückt also die nothwendige Synthesis, die nothwendige Zusammengehörigkeit unserer Gedankeninhalte zu einander aus. Er drückt aber auch, in seiner Allgemeinheit betrachtet, nichts weiter aus, als diese nothwendige Zusammengehörigkeit, nichts weiter als dieses nothwendige In-Beziehung-stehen der Gedankeninhalte, sagt also gar nichts darüber aus, was diese Beziehung ist, wie, auf welche Weise diese Zusammengehörigkeit zustande gebracht wird; nur dass die Beziehung ist, sagt uns der Satz vom Grunde aus.

Dass dies nicht der Sinn des Satzes vom Grunde ist, sagt jedem sein eigenes Bewusstsein, das uns auch den wahren positiven Sinn, den

wir in diesem Fundamentalgesetz des Denkens wie des Seins finden, auf's klarste offenbart.

Der Satz der Identität $A = A$ kann nicht, so führt der Verfasser aus, das oberste Denkgesetz sein. Der Satz vom Widerspruch,

„das einzige selbständige, inhaltliche Gesetz, das einzige inhaltliche Grundgesetz des Denkens",

ist nicht auf dasselbe zurückführbar. Dasselbe gilt vom Satze des Grundes. Beide sind

„zwei ursprüngliche, aufeinander unzurückführbare, sich aber gegenseitig fordernde, ergänzende und durchdringende Principien des Denkens. Sie beide sind eigentlich Ausstrahlungen eines und desselben höchsten Denkprincipes, das wir so formuliren können: Das Seiende (das Denkbare, das zu Denkende) ist negative Beziehung. Dieser Grundsatz ist nur der wahre, oberste und letzte Grundsatz der Erkenntniss."

Der Vf. gibt auch noch eine speciellere Fassung vom Satze des Grundes, dem Wortlaute nach dieselbe, welche alle Menschen ihm geben.

„Alles, was ist (oder was zu denken ist), muss einen zureichenden Grund haben, weshalb es ist (zu denken ist), wie es ist (zu denken ist) und nicht anders."

Diese specielle Definition soll sich aber von der oben gegebenen allgemeinen nur dadurch unterscheiden,

„dass in ihr die Negation (nicht anders) als reales Begründungsband zwischen Grund und Folge schon hineingezogen ist, der Satz vom Grunde also in seiner concreten Gestalt gefasst."

Weitläufig sucht dann der Vf. darzuthun, dass „die Negation das reale Beziehungsband ist zwischen Grund und Folge." (S. 29 ff.)

Er bezeichnet seine Arbeit als eine logische Untersuchung, sie gestaltet sich aber zu einer eminent metaphysischen, indem sich aus ihr der Spinozismus als logische Denknothwendigkeit ergibt. Freilich ist ihm Denken und Sein identisch. „Das metaphysische Grundproblem ist mit dem logischen Grundproblem, gemäss dem Princip von der Identität zwischen Denken und Sein untrennbar verbunden, und es sind nur zwei Lösungen desselben möglich: auf einer Seite beziehungsloses einfaches Sein, auf anderer Seite beziehungsvolles vielheitliches Sein bezw. auf einer Seite der Identitäts-, auf der anderen der Widerspruchssatz." Gegen ersteres ist nämlich zu sagen,

„dass ein absolut einfaches Bestimmtes, was ausser sich nichts hat und in sich völlig ungetheilt ist, also etwas absolut Beziehungsloses ist — eine *contradictio in adiecto* ist und nichts weiteres. Nur weil man diese so einfache und so einleuchtende Grundwahrheit übersah, kam man zu keinem Resultate in der Metaphysik." (S. 15.)

Aber hier übersieht der Vf., dass neben dem abstracten Einfachen, absolut Beziehungslosen, wie es der Satz $A = A$ darstellt, es noch ein real

absolut einfaches Beziehungsloses geben kann, das unendlich Vielem gleichwerthig ist und unendlich viele Beziehungen schaffen kann.

Doch hören wir, wie der Vf. mit Hilfe seiner allmächtigen Negation die Vielheit in der einen absoluten Substanz deducirt:

„Dass eine Vielheit von qualitativ-gleichen Einheiten besteht, könnte man nur noch aus ihrer quantitativen Bestimmtheit zu begreifen versuchen. Und thatsächlich ist dem so: der Negation im Gebiete der Qualität entspricht die Begrenzung im Gebiete der Quantität.... Die Quantität bezeichnet nichts anderes als die formale Seite des Unterscheidungsactes: auf Seite der Negationsbeziehung findet die Scheidung der Qualitäten, auf Seite jeder besonderen Qualität findet zugleich eine Scheidung dieser Qualität in viele Einheiten, und erst dadurch entsteht die Quantität von der Qualität. Es ist unmöglich, die Scheidung des ursprünglich realen Inhaltes zu vollführen, ohne zugleich irgend welche quantitative Bestimmtheit der Qualität zu geben: diese kann nur als Vielheit zu der besonderen Qualität bestehen und nur in und mit dieser Vielheit." (S. 28.)

Ich weiss nicht, ob jemand, der nicht durch die Erfahrung von der Vielheit des existirenden Seins überzeugt ist, durch diese gewundene logische Deduction dazu geführt werden kann. Logisch ist es aber ganz evident, dass *a priori* keine Nothwendigkeit des Vielen besteht. Bestände sie aber, dann müsste offenbar alles logisch Denkbare existiren, was evident nicht der Fall ist.

Leichter wird es dem Vf., die „eine absolut unveränderliche Substanz" zu deduciren:

„Das Bedürfniss, das Seiende als eine Einheit aufzufassen, treibt uns dazu. Es ist unmöglich, die beiden vielheitlich gegliederten Attribute als durch rein formale Beziehung mit einander verbunden zu denken. Die Beziehung als das einheitliche Band zwischen den Bezogenen muss ein reales Band, eine reale Einheit dieser Bezogenen zur Voraussetzung nothwendigerweise haben...."

Doch im Grunde ist nicht diese Substanz, sondern die Negation der letzte Träger alles Seienden.

„In den Attributen liegt das letzte Selbständige, das eigentliche Sein, der Kern des Seienden, da dieselben die eigentlichen letzten Träger des Bestimmungsprincipes, der Negation sind. (S. 72.)

Man kann dem Vf. Dialektik und Scharfsinn nicht gerade absprechen; es ist sehr zu bedauern, dass er seine Geisteskraft auf so unsinnige Bemühungen verschwendet. Auch das schärfste Denken kann nicht aus dem blos Gedachten das Wirkliche, aus der Negation das positiv Gegebene hervorzaubern.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Saggi sulla teoria della conoscenza. Per C. Guastella. Saggio 1°: sui limiti e l'oggetto della conoscenza *a priori*. Palermo, Sandro. 1898. 8. 570 p. *Lir.* 6.

Der Verfasser der „Abhandlungen über die Theorie der Erkenntniss" ist ein Vertheidiger „des wahren d. h. jenes Positivismus, der im vollen Sinne des Wortes nur Thatsachen, Erscheinungen (Phänomene) und deren Beziehungen zu einander gelten lässt" (S. 3.) Die übrigen Empiriker gehen ihm nicht weit genug, sondern bleiben auf halbem Wege stehen und lassen sich unbewusst dazu verleiten, hier und da etwas von den Gegnern anzunehmen. Ueber seine eigene Theorie sagt er (S. 435):

„Fast wäre man versucht, mit Condillac zu sagen: »Diese Wahrheit muss sehr einfach sein, dass sie noch kein Philosoph gefunden hat.«"

In der ersten vorliegenden Abhandlung, worin bereits des öfteren auf die folgenden verwiesen wird, spricht Guastella „über die Grenzen und den Gegenstand der aprioristischen Erkenntniss". Der Kern des Ganzen ist: Metaphysik und Apriorismus sind identisch. Durch Urtheile *a priori* ist aber eine Erkenntniss über die Existenz der Dinge unmöglich. Mithin ist Metaphysik als Wissenschaft über wirkliche und existirende Dinge sowie deren Ursachen ein Luftgebilde. — Von einem Beweise des Obersatzes ist keine Rede. Ob G. nicht weiss, dass der Stagirite, „der Philosoph", seine ganze Metaphysik auf die Beobachtung aufgebaut hat? Dass der Aquinate bei seinen fünf Gottesbeweisen von der Erfahrung ausgeht, und dass seine Seelenlehre sich auf Thatsachen stützt, die jeder in sich selbst beobachten kann? Oder ob ihm blos Männer wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel als Philosophen gelten, bei denen Metaphysik freilich bloser Apriorismus ist? Die christliche Metaphysik ist nie rein aprioristisch gewesen, sondern hat allzeit aus dem Sichtbaren das Unsichtbare zu erkennen gesucht. G.'s Werk mag also die Metaphysik vieler Modernen als unmöglich darthun: gegen die peripatetisch-scholastische Metaphysik führt er nur Luftstreiche.

Die Abhandlung gliedert sich in 9 Capitel. Das erste, „Die Hypothese der Concepte (d. i. der Allgemeinbegriffe)", soll beweisen, dass die Bestandtheile des Urtheils, die Begriffe oder Ideen, stets nur sinnfällige concrete Einzelvorstellungen sein können, dass es überhaupt keine Allgemeinbegriffe gibt.

Das zweite, „Eintheilung der Urtheile", unterscheidet vergleichende Urtheile, welche eine Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit zwischen zwei Dingen (Subject und Prädicat) aussagen, z. B. „Die Winkel eines Dreiecks sind gleich zwei Rechten", und in positive, welche die Existenz, die Wirklichkeit von etwas aussagen, z. B. „Sokrates trank den Giftbecher". Um die ersteren zu bilden, ist es nicht nöthig, die

Wirklichkeit zu fragen, die Aussenwelt zu schauen, sondern es genügt eine Vergleichung der Ideen von Subject und Object (welche aber immer aus der Erfahrung geschöpfte Einzelvorstellungen sind); die zweiten dagegen erfordern die Bestätigung durch die Erfahrung. Es ist die scholastische *praedicatio per se* und *per accidens*.

Das dritte Capitel gibt eine weitere Eintheilung der Urtheile in solche *a priori* und *a posteriori*. Sachlich fällt diese mit der vorhergehenden zusammen; denn Urtheile *a priori* bilden wir vor jeder Erfahrung durch blose Vergleichung der Begriffe von Subject und Object, die *a posteriori* aber nur auf Grund vorausgehender Prüfung der Dinge selbst. G. bekämpft hier ausführlich die Lehre der Aprioristen, welche Urtheile *a priori* auch über die Existenz der Dinge annehmen.

„Die Metaphysik ist bewusst oder unbewusst auf die Voraussetzung gegründet, dass es Urtheile über die Existenz gibt, die wir wegen ihrer inneren Evidenz, d. h. *a priori* annehmen müssen. Wenn wir also beweisen, dass es über die Existenz keine Urtheile *a priori* gibt, haben wir zugleich dargelegt den tiefsten Grund der Haltlosigkeit jeglicher Metaphysik (l'inanità radicale di ogni metafisica)." (S. 163.)

Da ist's allerdings leicht, der Metaphysik den Garaus zu machen: denn wer fühlte nicht, dass alles Sein und Leben um uns zufällig und nicht nothwendig sei!

Im vierten Capitel wird „die analytische Lehre über die Urtheile *a priori*" verworfen. Die Apriorität dieser Urtheile und dementsprechend der aus ihnen gefolgerten Schlüsse besteht nach G. nicht darin, dass man durch Auflösung des Subjectes in seine Merkmale das Prädicat findet oder sieht, dass dies im Begriffe des Subjectes enthalten sei — sonst würden wir ja durch das Urtheil und den Schluss nichts Neues erkennen, es wäre blos *idem per idem* —, sie besteht vielmehr darin, dass man getrennte Einzelideen mit einander vergleicht: „Es gibt nur eine Schlussfolgerung vom Einzelnen zum Einzelnen, und von den Begriffen eines Satzes kann nicht der eine im anderen enthalten sein."

Im fünften Capitel weist G. „die Lehre Kant's über die synthetischen Urtheile *a priori*" zurück.

Im sechsten legt er seine Ansicht über die apriorischen Urtheile des weiteren dar und bespricht dabei besonders die mathematischen Lehrsätze. Er kommt wieder zu dem Schlusse: Die nothwendigen apriorischen Wahrheiten gründen sich nicht auf das Princip der Identität und des Widerspruches, insofern eine blose Zerlegung des Subjectes in seine Merkmale genügen würde, um das Prädicat zu finden, sondern sie sind derart, dass eine Vergleichung der Begriffe oder Ideen allein hinreicht, um sie zu schauen, ohne dass man sich an die wirkliche Aussenwelt wenden muss.

Im siebenten Capitel wird die Ansicht „der entschlossensten Anhänger der empiristischen Lehre“ bekämpft, welche die Nothwendigkeit der Urtheile durch die Gesetze der Association der Ideen erklären.

Im achten Capitel will G. den „psychologischen Grund der Nothwendigkeit und Apriorität der vergleichenden Urtheile“ zeigen; sobald wir nämlich die beiden Ideen eines solchen Urtheils betrachten, erscheint unserem Geiste nothwendig ihre Aehnlichkeit bezw. Unähnlichkeit.

Im neunten und letzten Capitel widerlegt G. die Ansicht Spencer's, dass das einzige Kriterium der Wahrheit eines Satzes die Undenkbarkeit seiner Verneinung sei; es wird ihm dies leicht, da ja offenbar dieses Kriterium bei allen Erfahrungswahrheiten versagt. — Schliesslich bespricht G. die nach seiner Ansicht wahren Kriterien der richtigen Erkenntniss. Wir haben drei Grundvermögen: das Gedächtniss, die Vergleichung, den Schluss. Das allgemeine Postulat für alle drei ist die Annahme, dass sie uns Wahrheit berichten, oder ausführlicher: für das Gedächtniss, „dass das, was dasselbe uns vorführt, wirklich existirt hat“; für die Vergleichung, „dass die Aehnlichkeiten, welche unser Geist schaut, wirklich die Aehnlichkeiten der Dinge sind“; und für den Schluss, „dass das, was seither beständig geschehen ist, auch in Zukunft geschehen wird“.

G. schliesst mit den stolzen Worten:

„Die Resultate, die uns diese Abhandlung gebracht hat, zeigen die Grundlosigkeit der Behauptung, es existire noch etwas über den Phänomenen. Einerseits nämlich kann die Erfahrung eine solche Existenz nicht beweisen: denn wenn man von Phänomenen ausgeht, so kann man nur auf andere Phänomene schliessen; anderseits kann diese Existenz auch nicht unmittelbar geschaut oder *a priori* deducirt werden: denn die Wirklichkeit, die Existenz kann nicht Gegenstand der apriorischen Erkenntniss sein.... In den Phänomenen, welche die einzigen Dinge sind, deren Dasein wir behaupten können, ist nur die regelmässige Ordnung, mit welcher sie sich zeigen, und ihre beständige Aufeinanderfolge erkennbar.... Nun vermögen wir aber diese Aufeinanderfolge und diese Ordnung zu erkennen; also ist das menschliche Wissen seinem Vermögen nach unbegrenzt. Ein unfertiger, inconsequenter Empirismus setzt unserem Erkennen enge Schranken; aber der wahre Empirismus, der strenge und absolute Empirismus stürzt diese Schranken um: denn er nimmt nichts an, was über die Erfahrung hinausgeht.“

In dieser Weise könnte freilich auch ein Student, der mehr poculirt als philosophirt hat, noch als allgelehrt gelten, wenn er sich nur vorzuspiegeln versteht, über sein stümperhaftes Wissen hinaus gebe es nichts Wissenswerthes mehr.

Die Grundlage der von G. entwickelten empiristischen Erkenntnisstheorie ist, wie er selbst es ausspricht, die im ersten Capitel aufgestellte Behauptung: Es gibt keine abstracten oder allgemeinen Begriffe, sondern

nur concrete Einzelvorstellungen. Es seien deshalb seine Beweise für diesen Fundamentalsatz hier kurz angeführt:

1. Das Bewusstsein bezeugt uns, dass wir immer nur Vorstellung von Einzeldingen haben.

2. Das, was wir erkennen, schauen wir als etwas Wirkliches ausser uns: wir realisiren die Idee. Nun gibt es aber keine Allgemein-Wesen, wie Plato lehrte. Also auch keine Allgemein-Ideen.

3. Der abstracte Begriff entsteht dadurch, dass man nur einen Theil des Gegenstandes, nur einige seiner Merkmale ohne die anderen erwägt; wäre er also wirklich allgemein, so wäre auch dieser Theil an dem Gegenstand ein Allgemein-Ding, während doch jeder Theil eines existirenden Wesens ihm individuell zukommt.

4. Der Allgemeinbegriff ist etwas Undenkbares; er wäre nämlich wie ein Bild des Menschen an sich, der weder Sokrates noch Plato ist; es muss aber jedes Bild einen individuellen Zug haben, wenn es auch mehreren ähnlich ist.

5. Es ist keine Erkenntniss möglich, ohne dass dem Geiste ein sinnfälliges Bild oder ein Name vorschwebt, wie schon Aristoteles lehrt. Nun ist aber eine nothwendige Verbindung zwischen dem Allgemeinbegriff und diesem Bilde unerklärlich. Also existirt der Allgemeinbegriff nicht.

6. Die moderne Psychologie kann in dem Menschen kein isolirtes Ausnahmswesen sehen, sondern das Evolutionsprincip muss auch auf ihn seine Anwendung finden. Nun würde aber das Prärogativ, allgemeine Ideen zu haben, die Continuität der Entwicklungsreihe zwischen Mensch und Thier unterbrechen: es würde eine Art Sprung entstehen. Also hat der Mensch keine Allgemeinbegriffe.

7. Die allgemeine Idee entsteht dadurch, dass wir viele Einzelbegriffe mit einander vergleichen (!), setzt also viele Urtheile voraus. Jedes Urtheil enthält aber einen Allgemeinbegriff. Also *circulus vitiosus*.

Wie ersichtlich, sind die von G. gegen die Existenz der Universalbegriffe gemachten Einwände nicht neu, und ist mithin ein näheres Eingehen auf dieselben unnöthig; schon beim hl. Thomas findet er dieselben widerlegt, desgleichen in den neueren Werken der christlich-scholastischen Philosophie, unter denen ich nur die seiner Landsleute P. Liberatore und P. de Maria nenne. Freilich ist die Scholastik für G. ein fremdes Land, dessen er nur verächtlich Erwähnung thut. So sagt er:

„Es ist dies nicht, wie bei Plato und Hegel, ein ernstes Bemühen, ein die blose Empirik übersteigendes Wissen zu gewinnen, sondern wie bei den Scholastikern eine Hypothese ohne Grund und Geist." (S. 13.)

Ich will an diesen Worten keine bittere Kritik üben, obwohl sie es sehr verdienten; aber sicher ist: G. hätte dies Urtheil nicht gefällt, wenn er in der grundtiefen geistvollen Lehre des hl. Thomas so zu Hause wäre, wie bei den rationalistischen und atheistischen Denkern der Neuzeit, in deren Werken er sehr bewandert ist. „Die Quelle lebendigen Wassers haben sie verlassen und sich Cisternen gegraben."

Was den Druck und die Ausstattung des Buches betrifft, so lässt es für das deutsche Auge, welches hierin freilich verwöhnt ist, viel zu wünschen; besonders wäre mehr Uebersichtlichkeit durch häufigere Abschnitte, durch grössere Mannigfaltigkeit der Lettern und durch kurze Randangaben über den Inhalt bei dem abstracten Stoff sehr zweckdienlich, um den aufmerksamen Leser nicht allzusehr zu ermüden.

Limburg a. L. **Dr. Jos. Hilfrich.**

Le Rêve. 2me édition. Par le Dr. Surbled. Paris, Ancienne Maison Ch. Douniol. 1898.

Am Schlusse des sehr kurzen Vorwortes citirt der Autor den bekannten Ausspruch von Bacon von Verulam über die Wirkung des oberflächlichen und des gründlichen Betriebes der Wissenschaften, aber natürlich in französischer Uebersetzung: „Un peu de science éloigne de Dieu; beaucoup de science y ramène!“

Wenn jedoch ein Leser der Schrift auf Grund dieses, gewissermaassen als Motto hingestellten Ausspruches des englischen Philosophen erwarten würde, dass der Autor das, was er über den Traum zu sagen hat, zu einer Art Apologie des Gottesglaubens gestalten werde, so würde derselbe in dieser Erwartung allerdings getäuscht werden. Zwar geht aus dem Inhalte der kleinen, nur 141 Druckseiten in Duodez umfassenden Schrift und besonders aus den Schlussworten: „Les savants courbent enfin le front devant ces deux évidences qui s'imposent, Dieu et l'âme, quel triomphe et quelle joie!“ hervor, dass der Autor weder zur Schule der Materialisten noch der Atheisten gehört, sondern an die Existenz Gottes und der Seele glaubt; auch enthält seine Schrift nichts, was diesem Glauben widersprechen würde, sie enthält aber auch nichts, was als eine Begründung oder Bestätigung des Glaubens an Gott und an eine von der Körperlichkeit verschiedene unsterbliche Seele angesehen werden könnte. Man darf daher weder das Citat am Schlusse des Vorwortes, noch die Schlussworte des Büchleins selbst so auffassen, als ob damit gesagt wäre, die Abhandlung über den Traum ziele auf eine Apologie des Glaubens an die Existenz Gottes und der Seele ab.

Nebenbei sei hier bemerkt, dass Splittgerber's Buch: „Schlaf und Tod“ auf dem Titelblatt ausdrücklich als „eine psychologisch-apologetische Erörterung des Schlaf- und Traumlebens“ bezeichnet und auch diesem Titel entsprechend angelegt ist. Dieses Buch scheint jedoch dem Autor des hier besprochenen über den Traum unbekannt geblieben zu sein. Dasselbe gilt auch von den diesbezüglichen Abhandlungen von Carl du Prel und anderen deutschen Schriftstellern.

Der hier behandelte Stoff ist in zehn Capitel vertheilt, welche folgende Ueberschriften führen: 1. Traum und Schlaf; hier werden die Beziehungen zwischen Schlaf und Traum auseinandergesetzt und zwei extreme, falsche Ansichten, wovon die eine behauptet, es gebe gar keinen Schlaf ohne Traum, während die andere das Vorkommen von Traum im Schlaf leugnet, zurückgewiesen.

Cap. 2 handelt von der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Träume, von den Träumen bei Thieren und Menschen, von dem Einfluss des Alters und der Beschäftigung auf die Beschaffenheit der Träume. Recensent vermisst hier die Rücksichtnahme auf jene Träume, welche Splittgerber[1]) unter den Titeln: „Gewissens- und Offenbarungsträume", Du Prel in einer Beantwortung der Frage: „Gibt es Warnungsträume?"[2]) bespricht.

In Cap. 3, von der Dauer der Träume, wird durch Beispiele die bekannte Thatsache illustrirt, dass während des Traumes oft in wenigen Secunden eine sehr lange Reihe von Scenen und Bildern sich abspielt.

Cap. 4 enthält eine physiologische Auseinandersetzung über zwei Systeme von Arterien im Gehirne, wovon das eine der Rinde, das andere der centralen Gehirnmasse angehöre. Die Rinde sei während des Schlafes relativ blutarm (anämisch), dagegen sei die centrale Masse blutreich (hyperämisch). Diese Blutvertheilung im Schlafe bilde aber zu jener im wachen Zustande einen Gegensatz, und beim Uebergange von jener Blutvertheilung, die im tiefen Schlafe stattfinde, zu der im wachen Zustande, welcher Uebergang kein plötzlicher sei, stellen sich, wie der Autor meint, die Träume ein.

Die zwei folgenden Capitel, 5 und 6, handeln von den Entstehungsursachen der Träume, als welche drei angegeben werden: äussere Sinneseindrücke, organische d. h. aus den Zuständen der Organe des Schlafenden kommende Reize und die Phantasie. Der letzteren wird der Hauptantheil an den Träumen vindicirt. Der Autor bekämpft hier einen Dr. Tissié, welcher den äusseren Sinnesreizen einen allzu grossen Einfluss auf die Träume zuschreibe.

Cap. 7 sucht den Unterschied zwischen Hallucinationen, die im wachen aber anormalen Zustande sich einstellen, und den Träumen nachzuweisen.

Cap. 8 führt die Ueberschrift „Constitution du rêve" und zeigt, dass Einbildungskraft (imagination) und Gedächtniss das Material der Träume liefern.

Cap. 9 behandelt den Einfluss der Ideenassociation auf die Träume.

Im 10. und letzten Capitel, welches die nicht ganz passende Ueberschrift führt: „L'idée dans le rêve", unterscheidet der Autor in jenem

[1]) a. a. O. S. 127. — [2]) Die Entdeckung der Seele. S. 126.

Schlafe, wo Träume sich einstellen, noch zwei Zustände, wovon der eine („la somnolence proprement dite") durch Zusammenhangslosigkeit der Traumbilder charakterisirt sei, wogegen der andere Zustand („l'assoupissement") dem wachen Zustande sich mehr annähere, so dass der Geist schon imstande sei, den Faden der Vorstellungen zu verfolgen. In diesem Zustande habe also auch der Geist (Verstand) einen gewissen Antheil am Traume.

Hier nun — am Schlusse seiner Abhandlung — meint der Autor, dass die Materialisten angesichts der wundervollen Complicationen der Träume genöthigt seien, die Waffen zu strecken. Die Erkenntniss, dass der Geist mitten im Phantasiespiele der Träume wach bleibe, und die Traumvorgänge nicht mit dem Secirmesser in greifbare Elemente sich auflösen lassen — sei der Anfang der Weisheit.

Die hiermit bekundete antimaterialistische Gesinnung des Autors ist lobenswerth, aber die den Träumen hier beigelegte apologetische Bedeutung hätte eingehender begründet werden sollen.

Der Druck des Buches ist gut und correct, und es eignet sich durch seine fliessende Darstellung zu einer wissenschaftlichen Unterhaltungslectüre.

Dillingen. **Dr. Xav. Pfeifer.**

Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Inaugural-Dissertation von K. Dunkmann, Pastor der evang.-reform. Gemeinde in Stolp i. P.

Diese Schrift, welche der theologischen Facultät der Universität Halle-Wittenberg zur Erlangung der theologischen Licentiatwürde vorgelegt wurde, hat einen überwiegend (protestantisch-) theologischen Inhalt. Der erste Theil, welcher vorwiegend philosophischen Inhalts ist, kommt zu dem Resultate, dass für die Philosophie die Freiheit ein Problem bleibt:

„Determinismus und Indeterminismus sind also beide unmöglich, und ein Drittes gibt es. Trotzdem aber wird der Indeterminismus zwingend gefordert, während es kein weiteres zwingendes Postulat des Determinismus gibt."

Die Theologie nämlich, und das ist der Gegenstand des zweiten Buches, muss das *liberum arbitrium* als Postulat aufstellen.

Zwar stösst die Theologie zunächst gleichfalls auf drei Antinomien. Die Sünde, die Gnade, die Vorsehung verlangen einerseits Indeterminismus, anderseits Unfreiheit und Determinismus. Wie löst die Theologie diese sowie die Antinomien? Der Vf. antwortet:

„Die Theologie ist eine Wissenschaft, welche mit einem Postulat arbeitet. Zwar die Bejahung oder Verneinung eines solchen ist an sich ohne wissenschaft-

lichen Werth. Indessen hat die Bejahung zwei wissenschaftliche Gründe für sich: Die historische Thatsache Jesu Christi und die Möglichkeit, kraft ihrer die philosophischen Antinomien zu lösen.

„Durch diese beiden Gründe entsteht kein religiöser Glaube. Letzterer entsteht erst, wenn der Wille, von dem Postulat gedrängt, der historischen Thatsache zustimmt. Der Glaube steht darum jenseits aller Wissenschaft, so gewiss die Willensentscheidung Herrin im eigenen Hause ist.

„Wir haben nunmehr nachzuweisen, wie durch jenes Postulat die philosophische Antinomie gelöst wird.

„Das erste und wichtigste, was gewonnen wird, ist der Begriff der Persönlichkeit. Auf dem Grunde der göttlichen Persönlichkeit, welche als das eigentlich und einzig Reale gesetzt wird, wird die Realität zugleich der menschlichen Persönlichkeit in Sicherheit gebracht. Letztere — dem philosophischen Denken ungreifbar, gleichsam in der Luft schwebend — findet in Gott ihren Quellort und Ruheort, in welchem sie sich geborgen weiss.

„Nehmen wir an dass Gott ist, so sind auch wir, und zwar sind wir als gottgeschaffene Geistwesen, welche in Gott die Garantie ihrer Unzerstörbarkeit haben. Denn gerade das postuliren wir in Gott, unsere eigene unzerstörbare Personalität. Wir postuliren unser eigenes Ich; im Gegensatz gegen seine natürliche, sinnliche Gebundenheit und Vergänglichkeit postuliren wir es als »Seele«, deren Werth und Bedeutung Werth und Bedeutung des gesammten Universums übertrifft. (Matth. 16, 26.)

„Die Stellung, welche diese »Seele« Gott gegenüber einnimmt, ist für das logische und causale Denken unerreichbar. Es ist aber die Stellung der Freiheit, der Fähigkeit gottwidriger Selbstbestimmung.

„Nun hatte das philosophische Nachdenken uns gelehrt, dass unter Annahme solcher Freiheit gar keine continuirliche sittliche Entwicklung, kein sittlicher *habitus* oder Charakter möglich ist, weil in solcher Freiheit vielmehr die regellose Laune das Scepter führt.

„Allein hier ist zu erwidern, dass die »Seele« mit Gott nicht umspringen kann wie mit dem blosen Gedanken. Ist Gott die höchste Realität, die, welche uns erst persönlichen Halt gibt und ohne die wir blose Formen ohne Inhalt bleiben, so ist es nicht möglich, dass wir in diesem Augenblick uns für ihn, in einem anderen gegen ihn entscheiden. Mit gleichgiltigen Dingen mag man umspringen wie mit einem Spielball, mit wichtigeren ist es nur möglich, wenn wir sie gleichgiltig auffassen. Tritt uns aber das Höchste und Wichtigste, tritt uns die Nothwendigkeit Gottes vor die Seele, empfinden wir das Postulat nach ihm, welches aus den Tiefen menschlichen Geistes stammt (Ps. 42 u. 130), so ist es schlechterdings ausgeschlossen, nach Laune sich zu entscheiden. Gott selber garantirt die Möglichkeit einer continuirlichen Charakterentwicklung.

„Es kommt hinzu, dass das Vermögen der Freiheit ja nur ein jedesmal geringes ist. Wir stellten es vor nach dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. Allmähliche Charakterbildung und Degenerirung sind dadurch erst möglich, dass der Mensch auch sittlich-religiös nur langsam reifen oder faulen kann.

„Und wie ist solches Seelenleben an sich möglich? Forderte die philosophische Untersuchung nicht die sittliche Indifferenz des *liberum arbitrium*?

„Allerdings, aber nur deshalb, weil sie in der gegenständlichen Vorstellung von Gut und Böse haften blieb und haften bleiben musste. Wo man sich eine Wahl denkt zwischen zwei zur rechten und zur linken liegenden Dingen, muss freilich der Wählende absolut indifferent beiden gegenüberstehen, sonst kommt keine Wahlfreiheit heraus. Wo aber das Gute Gott selber ist und das Böse in der gottwidrigen Selbstbestimmung liegt, hört das gegenständliche Denken auf, und das Mysterium tritt an seine Stelle. Hier constatiren wir eine Wahlfreiheit, ein »Auch-anders-können« ohne Indifferenz des Wählenden.

„Man sage nun nicht, dass wir vorher die Antinomie falsch zugespitzt hätten. Vielmehr kann das philosophische Denken daran nicht vorbei und es muss immer wieder dieselbe constatiren, weil es vom Guten und Bösen nur eine gegenständliche Vorstellung gewinnen kann. Erst auf theologischem Boden wird die Wahl zwischen Gut und Böse, eine Wahl zwischen Gott und dem Wählenden selbst, und damit zu einem Mysterium für unser logisches Denken.

„Die Philosophie mündet einerseits in das Mysterium, anderseits — und das gilt für die philosophische Ethik — in den Widerspruch. Das Welträthsel von Widerspruch befreien und die vielen Mysterien auf das eine Mysterium Gottes, das Postulat des religiösen Geistes zu concentriren, welchem die Geschichte Jesu von Nazareth Antwort und Erfüllung gibt, das vermag allein die Theologie der reinen Erfahrung. Und in ihrem Brennpunkt steht die Freiheit".

Wenn wir auch die Entschiedenheit, mit welcher vom Vf. den Reformatoren zum Trotz die Nothwendigkeit der Freiheit für das sittlich-religiöse Leben vertreten wird, anerkennen müssen, so scheint uns doch die „Mystik", auf die er die Lösung der Frage gründet, ein allzu unsolides Fundament für religiöses Erkennen und Leben.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Der Wille und die Freiheit in der neuen Philosophie. Von Dr. Max Krieg. Freiburg, Herder. 1898. 40 S. *M.* 1,50.

In klarer, fliessender Sprache lässt der Verfasser die grössten Philosophen, von Cartesius bis Schopenhauer, Revue passiren, um deren System nach den Fragen des Willens und der Freiheit zu prüfen. Seit alter Zeit kann man es in der Geschichte des Denkens wahrnehmen, wie die verschiedenen Systeme inconsequent werden, sobald sie auf das sittliche Gebiet, besonders zur Frage nach der Freiheit gelangen. Bei vielen Philosophen wird die Abhängigkeit der Welt und des Denkens von Gott mit aller Entschiedenheit angenommen, aber mit Bezug auf Moral und Verantwortlichkeit wird volle Freiheit beansprucht, obwohl dies nach den gemachten Prämissen nicht anginge.

Dieselbe oder wenigstens eine ähnliche Erscheinung tritt nach Dr. Krieg auch bei den modernen Philosophen zutage. Die einen huldigen dem Intellectualismus (Descartes, Spinoza, Leibniz) und lassen

den Willen von dem Intellect determinirt sein, die anderen räumen dem Willen den Primat ein und lassen die Vernunft aus dem Willen hervorgehen. Dabei werden aber beide Parteien oft inconsequent und äussern sich an vielen Stellen so, dass man das Gegentheil von dem, was sie systematisch vertreten, aus ihren Sätzen folgern kann. Als vollständige Deterministen erscheinen nach dem Vf. die Intellectualisten und der „Willensphilosoph" Schopenhauer. Kant, Fichte, Hegel und Schelling sollen gleichfalls im Princip Willensphilosophen gewesen sein, dabei aber von Freiheit viel geredet haben, sie lassen den Willen erleuchtet sein vom Intellect, während Schopenhauer einen blinden Willen statuirt, der nur der Nothwendigkeit folgt.

Diese letztere Ansicht erscheint sehr gewagt und hätte jedenfalls durch Citate erhärtet werden müssen, denn im allgemeinen gelten doch Kant, Fichte, Hegel und Schelling als Intellectualisten. Sollte Kuno Fischer, welcher einmal als Auctorität von dem Vf. citirt wird, der gegentheiligen Ansicht huldigen, so ist zu bedenken, dass der Heidelberger Philosoph in seinen Werken oft nicht nur das sagt, was die früheren Denker gesagt haben, sondern auch das, was sie eigentlich hätten sagen sollen, wenn sie consequent gewesen wären. Vorläufig halten wir also an der Ansicht fest, dass Kant, Fichte, Hegel und Schelling dem Intellect den Primat eingeräumt haben, nicht dem Willen. Deshalb stimmen wir aber doch vollständig mit dem Vf. überein, wenn er gegen die moderne Philosophie den schweren Vorwurf erhebt, dass sie Irrthümer und Verirrungen veranlasst hat, die für die Moralität der Menschheit verderblich wirken. Ebenso anerkennen wir, dass der hl. Thomas die Willensfreiheit am besten dadurch rettete, dass er den menschlichen Willen als überorganische Kraft auffasste.

Hechingen. **W. Ott.**

Institutiones Philosophiae naturalis secundum principia s. Thomae Aq. Ad usum scholasticum accommodavit Tilm. Pesch S. I. Editio altera. 2 Voll. Freiburg i. B., Herder. 1897. gr. 8. XXVIII,444; XIX,406 S. ℳ 10. (gebd. ℳ 13,50.)

Nachdem von des Vf.'s zweibändigem Werke: „Die grossen Welträthsel" in verhältnissmässig rascher Aufeinanderfolge (1884-1892) zwei Auflagen ausgegeben wurden, ist nunmehr auch dessen lateinisch geschriebenes Lehrbuch der *Philosophia naturalis* zum zweiten Male erschienen: Beweis genug, dass ungeachtet des vorherrschend positivistischen Charakters der modernen Philosophie das Interesse für ernstere, philosophische Naturbetrachtung noch nicht völlig verdrängt ist — findet

doch in der Naturphilosophie nicht nur die theistische und die übersinnliche Weltanschauung überhaupt ihre Stütze und Rechtfertigung, sondern auch die Naturwissenschaften eine willkommene tiefere Begründung —; Beweis auch für das hohe wissenschaftliche Ansehen, dessen die Werke des unermüdlich schaffenden Gelehrten, obschon dieselben an den Leser nicht geringe Anforderungen stellen, in weiten Kreisen sich erfreuen.

Das Buch, in seiner ersten Auflage auf einen Band beschränkt, liegt jetzt in zwei Bänden vor. Durch Beibehaltung derselben fortlaufenden Randnummern ist es jedoch ermöglicht, beide Auflagen im Unterricht neben einander zu gebrauchen. — Den früher vorgetragenen Anschauungen ist P. Pesch auch jetzt treu geblieben. Darum wollen hinzugetretene Erweiterungen einzelne Punkte nur näher erläutern und erhobene Schwierigkeiten und Bedenken heben, nicht aber neue Ansichten vertreten.

Wie in allen seinen philosophischen Publicationen folgt Vf. auch hier der Führung des hl. Thomas wegen seiner stets auf die höchsten, alles beherrschenden Principien zurückgreifenden Speculation, ohne jedoch gegen andere Scholastiker sich abzuschliessen, schon darum, um den Sinn des Englischen Lehrers desto sicherer zu erreichen. Besonderes Ansehen hat für ihn Albertus Magnus; auch Suarez, Toletus und die Conimbricenser werden des öfteren herangezogen. Der Anschluss an Thomas ist indessen kein blinder, kritikloser. So trägt er z. B. kein Bedenken, mit Albertus, Bonaventura u. A. die Möglichkeit eines von Ewigkeit geschaffenen Wesens, sei es auch ein *ens permanens*, aus schwer wiegenden Gründen in Abrede zu stellen (2. Bd. S. 218); so entscheidet er sich bei der Frage, ob und wie die *formae elementorum* in den *mixta* fortdauern, gerade für die von Thomas bekämpfte Ansicht, als für die besser begründete (I. S. 210 ff. S. 300 ff.): — ganz in Uebereinstimmung mit den in der Encyklica *Aeterni Patris* ausgesprochenen Intentionen Leo XIII. (I. S. IX).

Zu theilweiser Correctur, schärferer Fassung, zeitgemässer Begründung und Entwicklung scholastischer Theorien werden die neueren Ergebnisse der Naturwissenschaften in ausgiebigstem Maasse herangezogen. Ob aber die so scharf betonte Auffassung der sensiblen Qualitäten, wie sie der Vf. im 2. Bande (S. 48-60) vertheidigt, heutzutage noch haltbar ist, möchten wir sehr bezweifeln. Es mag auf dem Standpunkte der Neueren wohl schwieriger sein, die Objectivität derselben zu erklären, aber unmöglich ist es durchaus nicht.

Mit besonderer Sorgfalt sind jene Fragen behandelt, in welchen Naturphilosophie und Theologie sich auf's engste berühren; so die Abschnitte über die Quantität (II. S. 30 ff.), über die mit der Wesenheit der Körper vereinbare (definitive) Gegenwart derselben im Raum (S. 123 ff.) und deren gegenseitige Durchdringung und vervielfältigte Gegenwart (S. 150 ff.)

sowie über die Naturgesetze (S. 357 ff.). — Der Entwicklungsgedanke wird nicht absolut und schlechthin als unzulässig bezeichnet (II. S. 281 f.), aber insofern er die Entstehung aller Wesensunterschiede in der gegenwärtigen Ordnung auf eine fortschreitende Entwicklung als einzige Ursache zurückführt, als den Thatsachen widersprechend entschieden zurückgewiesen (S. 282 ff.).

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Metaphysik. IV. Bd.: Wissenschaft der Geisteseinheit. Von Dr. J. Rülf. Leipzig, Haacke. 1897. XIX,385 S. *M.* 8.

Der Verfasser hat früher in drei Bänden die Wissenschaft des Weltgedankens, die Wissenschaft der Gedankenwelt, die Wissenschaft der Krafteinheit behandelt und schliesst nun einen vierten Band an, der die Wissenschaft der Geisteseinheit behandelt. Das Buch zerfällt in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt hat zum Gegenstande: Einheit von Körper und Seele. Das erste Capitel handelt von der Hyle, das zweite von der Physis, das dritte von der Psyche, wo Erkenntniss-, Gefühls- und Willensvermögen zur Darstellung kommen. Den Inhalt des zweiten Abschnittes bildet die Einheit von Sein und Bewusstsein. Hier ist das erste Capitel der Substanz, das zweite dem Subject, das dritte dem Intellect gewidmet. Der dritte Abschnitt trägt den Titel: Einheit von Natur und Geist. Capitel 1 ist überschrieben: Der Individualgeist; Cap. 2: Der Personalgeist; Cap. 3: Der Universalgeist.

Schon diese Inhaltsangabe zeigt uns die Absicht des Vf.'s. Sie ist auf Monismus gerichtet. Er sagt einmal (S. 260): „Alle wahre Philosophie ist monistisch." Darum will er auch von Dualismus und Pluralismus nichts wissen. „Dualismus und Pluralismus ist nun einmal der Tod aller speculativen Gedankenthätigkeit" — lautet (S. 18) ein anderer Machtspruch des Vf.'s. Und zwar ist dieser Monismus gedacht als die Einheit von Kraft und Stoff, von Leib und Seele, von Natur und Geist. Das Grundprincip der Philosophie Rülf's ist die Kraft. Damit sei ein dynamisch-fundamentales Princip gewonnen, welches durch seine wohlgeordnete Wirksamkeit alle regulativen und constitutiven Principien erst im Gefolge habe (S. 25).

„Kraft ist Wirksamkeit" — beschreibt Rülf sein Princip näher — „Wirksamkeit ist Verwirklichung, Verwirklichung ist Wirklichkeit. Kraft und Stoff ist eins und dasselbe, das eine Mal angeschaut unter dem Bilde der Wirksamkeit, das andere Mal angeschaut unter dem Bilde der Wirklichkeit. Eines ist nie ohne das Andere — die Wirksamkeit nie ohne die Wirklichkeit, die Wirklichkeit nie ohne die Wirksamkeit, die Kraft nie ohne den Stoff, der Stoff nie ohne die

Kraft. Das alles ist so klar, dass man es einem Schuljungen begreiflich machen könnte“ (S. 27.)

Wie viel Kräfte aber, so viel Seelen, welche mitsammen auf das genaueste und innigste verwandt — sie entstammen ja allesammt einer und derselben Urkraft —, eine stetige und ewige Beziehung unterhalten Diese Kraftbeziehungen können wir darum ebenso gut als einen Verkehr der Geister bezeichnen, welche in der Natur walten und wirken (S. 39). Alle Körper sind also beseelt (S. 8). Alle Einzeldinge sind beseelte Körper oder verkörperte Seelen (S. 59). Auch das Gestein ist ein Seelenwesen (S. 60). Die Mineralogie ist die Physiologie der Gesteine (S. 60). Sind sie alle (*sc.* die Mineralien) Kraftwesen, so sind sie auch Seelenwesen; und bethätigen sie gewisse Kräfte und Eigenschaften, so sind das auch seelische Kräfte und Eigenschaften, wenn die reine Psyche in ihrer Immaterialität und Geistigkeit an ihnen auch nicht zum Ausdrucke kommt (S. 60). Alles ist Kraft, und die Kraft ist das All. Ist alles Kraft, dann ist auch alles Geist. Alle Kraftgebilde sind auch Geisteskundgebungen. Das Geisteswesen enthüllt sich schliesslich als Gotteswesen. Allkraft und Allgeist sind das Gotteswesen, die Fülle aller Kraft und alles Geistes, der Urgrund alles Seins und Werdens, das All-Eins und Eins-All. Alles muss sich schliesslich in Gott verlieren, um sich für alle Ewigkeit wieder zu gewinnen. Jede Creatur, an sich selbst nichtig und hinfällig, gewinnt in Gott Bestand für die Ewigkeit. Und ebenso ist alles erst in Einheit und Wahrheit erfasst und begriffen, wenn es in der Ewigkeit erfasst und begriffen, wenn es in Gott erfasst und begriffen ist (S. XIII f.). Das Dasein Gottes bedarf gar keines Beweises, denn er ist ja selbst alles Dasein, welches sich durch sich selbst beweist. Ich kann an allem zweifeln, nur an Gott nicht (S. 374). Die Universalvernunft ist keine transscendente, sondern eine rein immanente Vernunft (S. 382). Man hat sich also Gott nicht etwa im Sinne des Theismus zu denken, sondern Rülf ist Pantheist. Auch kann nicht etwa an Unsterblichkeit der Seele in seinem System gedacht werden; spricht er doch deutlich von einer Utopie, von einem zweifelhaften Jenseits (S. 235). Die Welt oder die Allkraft ist von Ewigkeit, es lasse sich keine Zeit denken, da die Allkraft ausser Thätigkeit gewesen wäre (S. 253).

Rülf will ausserdem mit seiner neuen Metaphysik den Kosmos wieder zu Ehren bringen gegenüber dem Idealismus und Akosmismus der neueren Philosophie. Bei aller Bewunderung für die neuere Philosophie bekennt Rülf: „Mir ist, offen gestanden, alles und jedes Verständniss für eine solche Betrachtungsweise der neueren Philosophie, d. h. des Akosmismus versagt“ (S. 339). Rülf tritt der idealistischen Erkenntnisstheorie wiederholt entgegen, indem er die Anschauungen von Kant (S. 109, 222), von Herbart (S. 162), Schopenhauer (S. 169, 284), Hartmann (S. 171) mit Glück kritisch beleuchtet. Er erklärt den Satz: „Denk' ich, so bin

ich" und alle diese Denkgewissheit, worauf die neuere Philosophie als auf den einzig festen Grund sich stütze und aufbaue, als auf einem argen Fehlschluss beruhend (S. 319). Demgegenüber vertritt R. entschieden den Realismus. Er hält es für erwiesen, dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint (S. 332). Nicht das Denken bestimmt das Sein, sondern das Sein das Denken.

„Wir fordern nicht die Welt vor den Richterstuhl unserer Erkenntniss, um nach der Gesetzgebung unserer Vernunft ihre Existenzberechtigung zu bemessen, sondern lassen uns von ihr meistern, denn sie war eher da als wir — sie hat uns nach ihren Gesetzen in's Dasein gerufen, und nicht wir sie nach unseren Denkgesetzen. Die Denkgesetze müssen sich richten nach den Weltbeständen, womit sie sich in völliger Uebereinstimmung befinden" (S. 264.)

Der gesunde Sinn zeigt uns die Dinge ganz so wie sie sind.... Das Auge ist es, welches die Dinge in ihrer wahren Gestalt sieht.... Eine solche Anschauungsweise nur führt zum wahren Sensualismus, welcher eins ist mit der wahren Intellectualphilosophie (S. 111 f.). Stehen wir dem Bestreben Rülf's, die Philosophie von dem todten Geleise des Idealismus auf die Bahn des Realismus zu bringen, sympathisch gegenüber, so müssen wir doch seinen Sensualismus eben so sehr ablehnen als seinen Monismus. Es ist dem Erklärungsbedürfnisse des Menschen in keiner Weise genügt, wenn man einfach decretirt, das Atom, aus dem sich ja die ganze Welt aufbaut, ist von Ewigkeit her (S. 253). Das ist ein bloser Machtspruch ohne jeden Beweis. Auch bedeutet eine solche Ewigkeitserklärung den Verzicht auf Erklärung aus einem letzten Grunde, nach dem nun einmal das ursachendurstige Denken zu fragen nimmer aufhören wird, allen Verboten gottscheuer Philosophen zum Trotz. Ohne einen solchen letzten Urgrund, den wir als persönlichen Gott denken müssen, bleibt auch der Ursprung der Organismen unerklärt. Rülf muss daher, um das Problem der Entstehung der Organismen zu lösen, zu wunderlichen und abgegriffenen Hypothesen seine Zuflucht nehmen.

„Wie das Molekul entsteht, weiss man — eben durch Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung der Uratome; wie aber die Zelle entsteht, weiss man nicht, weil man den Uebergang der Atome oder Moleküle in Zellen noch nicht hat beobachten können" (S. 62 f.)

Wie erklärt er nun diesen Sprung in der Natur? Durch die Annahme der Urzeugung, durch die Voraussetzung einer grösseren Zeugungskraft der Erde in früheren Perioden ihrer Entwicklung —: alte Ladenhüter der modernen Naturphilosophie. „Dass aber ein solcher Uebergang (*sc.* vom Molekul in die Zelle) besteht, oder in jüngeren Jahren unserer Erde, die vielleicht jetzt schon nicht mehr zeugungsfähig ist, bestanden hat, ist gewiss" (S. 63). Das ist ebenso eine blose Behauptung ohne Beweis wie folgende Ausführung:

„Es hat offenbar — die Erdgeschichte weist darauf hin — Perioden gegeben, da die Gesammtmaterie lebendig geworden zu sein schien, da sich durch

Mischung und Verbindung, durch innere und äussere Einflüsse, wie im chemischen Processe lebendige Keime unzähliger Art gebildet haben, wovon nur ein ganz kleiner Theil zur Entwicklung und Ausbildung gelangt sein mag — da die Erde diese Keime wie im Mutterschoosse zur Ausreifung kommen liess und pflanzliche und thierische Lebewesen aller Art und Gestalt in rein spontaner und originärer Weise hervorbrachte: es ist nicht anders denkbar, die Erde hat einmal eine Periode der Schwangerschaft gehabt, da sie mit allen Wesen trächtig ging, und hat dann Kinder geboren ohne Wahl und Zahl, von allen Arten und Gestalten; sie hat sie auch an ihren Brüsten genährt und grossgezogen und existenzfähig gemacht, und die, welche den Kampf um's Dasein nicht bestehen konnten, hat sie liebevoll in ihren Schoos wieder zurückgenommen" (S. 300 f.).

Die Beschreibung, welche Rülf hier von der Entstehung der Organismen gibt, ist ja recht phantasievoll und bilderreich, nur schade, dass eine Beschreibung keine Erklärung ist. Denn woher die Organismen kommen, erfahren wir auch aus dieser schönen Stilübung nicht. Wie der Monismus beim kosmologischen Problem versagt, eben so wenig befriedigt er beim psychologischen. Rülf erklärt Seele und Geist lediglich als Kraft. Gewiss ist die Seele Kraft, aber noch etwas mehr, sie ist auch Substanz. Man kann nicht Kraft und Seele schlechthin identisch setzen. Alles, was Seele ist, ist auch Kraft, aber nicht jede Kraft ist auch Seele. Ueberhaupt kann der ganzen Beseelungstheorie, die ja heutzutage wieder recht modern geworden ist, der Vorwurf der Phantasterei nicht erspart werden. Das ist kein nüchternes Philosophiren mehr. Wir verstehen es ja wohl, wie Rülf und viele Andere zum Psychismus kommen. Man glaubt dadurch den Gegensatz von Gott und Welt, von Organischem und Unorganischem, von Beseeltem und Unbeseeltem, von Pflanze und Thier, von Thier und Mensch, von Seele und Körper beseitigen zu können, und so das höchste Ziel aller Philosophie, eine einheitliche Weltanschauung, zu erreichen. Aber wenn die Philosophie die Dinge nehmen soll, wie sie sind — und der Realismus des Vf.'s verlangt das —, dann darf sie die Gegensätze, die nun einmal in der Welt vorhanden sind, nicht dadurch beseitigen, dass sie das eine Glied des Gegensatzes streicht. So verwandelt der Psychismus alles in Beseeltes, die rein mechanische Weltanschauung sieht überall nur mechanische Vorgänge. Beides ist eine Vergewaltigung, aber keine Erklärung der Thatsachen und Erscheinungen. Der Monismus scheitert eben an der Wirklichkeit, und gerecht wird der Wirklichkeit nur eine dualistische Betrachtung der Dinge.[1])

Indes, wenn wir auch Rülf's Monismus nicht beitreten können, wollen wir nicht verkennen, dass sich in seiner Metaphysik ein un-

[1]) Vgl. hierzu auch die schönen Ausführungen von Gutberlet, Der mechanische Monismus. Paderborn 1893. S. 6-9.

verächtlicher Scharfsinn, eine grosse Belesenheit in der philosophischen Litteratur und ein durchaus selbständiges kritisches Urtheil kundgibt. Wir verweisen die Leser auf die treffenden Urtheile über Kant (S. 109, 222), über Wundt, auf dessen Schwanken in seinen Anschauungen gut hingewiesen wird (S. 109), wir erinnern an die guten Bemerkungen zur Geschichte der reinen Subjectivitätsphilosophie (S. 309 ff.). Auch manche socialpolitische Ansichten des Vf.'s sind recht beachtenswerth. Fehlt es auch nicht an schiefen Bemerkungen, wie z. B. über das katholische Dogma und die mittelalterliche Kirchenherrschaft (S. 20), so soll doch auch nicht verschwiegen werden, dass der Vf. historischen Sinn genug besitzt, um von der noch gar nicht genug beachteten mittelalterlichen Philosophie zu reden (S. 272). Dazu kommt eine klare und allgemein verständliche Art der Darstellung, welche das Verständniss der vorgetragenen Lehren nur befördert. Auch wer der Weltanschauung des Vf.'s nicht huldigt, wird die genannten Vorzüge anerkennen müssen.

Würzburg. **Dr. R. Stölzle.**

Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge von Theod. Lipps. Theilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1899. 8. 308 S. *M.* 5.

Die Ethik erfreut sich gegenwärtig der besonderen Aufmerksamkeit der Philosophen. Dies entspricht der praktischen Richtung der Wissenschaft und der modernen Weltanschauung. Sie ist aber auch für die Apologetik von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Man mag über die Kant'sche Trennung der praktischen von der theoretischen Vernunft urtheilen wie man will, dies lässt sich doch keinesfalls bestreiten, dass der heutige Apologet gegenüber einer Trennung, welche sich gegen die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes unsympathisch oder gar ablehnend verhält, gut thut, wenn er den praktischen, moralisch-psychologischen Beweis ausgiebig verwendet. Ist es richtig, wie der Verfasser obiger Schrift wiederholt behauptet, dass der Materialismus und das Streberthum unsere Zeit kennzeichnen, so kann eine Besserung nur durch eine sittliche Erneuerung in der Gesinnung und in der That erhofft werden. Wie freilich diese Erneuerung herbeigeführt werde, das ist die grosse Frage der Ethiker und der Theologen, aber jeder Beitrag muss uns willkommen sein, falls er dieses Ziel ernstlich ins Auge fasst, selbst wenn wir mit manchen Ausführungen nicht einverstanden sein können. Insbesondere wird in der Frage, wie weit die Religion an dieser wichtigen Aufgabe mitzuarbeiten habe, zwischen Theologen und Philosophen immer ein gewisser Gegensatz bestehen bleiben.

Dies bildet auch den Hauptvorwurf, den wir gegen „Die ethischen Grundfragen“ erheben müssen. Die Religion wird erst auf der letzten Seite genannt, insofern aus der Forderung des absolut Guten, der sittlichen Persönlichkeit, geschlossen wird, dass der Weltverlauf auf seine Verwirklichung abziele, dass ein sittlicher Endzweck dasjenige sei, was die Welt im letzten Grunde bewege, dass also der letzte Weltgrund geistig-sittlicher Art sei. So treibe uns das sittliche Bewusstsein zum religiösen Glauben. Es gebe keine Religion, die in sich sicher gegründet wäre, ausser derjenigen, die auf solchem sittlichen Grunde beruhe. Statt aber von diesem Glauben eine Anwendung auf das sittliche Bewusstsein, auf das Sittengesetz zu machen, was von dem geistig-sittlichen Weltgrund aus nicht allzu schwer sein dürfte, stellt sich der Verfasser auf Seiten Kant's, welcher der Philosophie die Beantwortung dreier Fragen zur Aufgabe gestellt hat: Was können wir wissen? Was sollen wir thun? Was dürfen wir hoffen? Auf jene erste Frage könne eine, obzwar nur negative Antwort gegeben werden, dass uns nämlich das Wissen von den höchsten Dingen versagt sei. Auf die zweite Frage lautet die Antwort: das Gute. Damit beschäftigen sich eben die Vorträge. Und was dürfen wir hoffen? Dass das Gute, das wir an unserem Theile zu verwirklichen uns bemühen sollen, im Ganzen der Welt, obzwar in endlosem Fortschritt, zur vollen Verwirklichung gelangen werde.

Es liegt mir aber fern, darnach über das Werk den Stab zu brechen, vielmehr anerkenne ich gern, dass mir nicht nur der ernste Ton und die anschauliche analytische Methode, welche die einzelnen Thatsachen des sittlichen Bewusstseins bis zu ihren letzten Gründen und Motiven verfolgt, recht wohlgefallen haben, sondern dass auch viele Ausführungen über die schwierigen psychologischen Probleme und die praktischen Anwendungen auf die gegenwärtigen Verhältnisse aller Art der Beachtung werth sind. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn in einem beigegebenen Prospect bemerkt wird, dass alle Vorträge zugleich darauf abzielen, die actuellen ethischen Fragen oder die ethischen „Zeitfragen“ in das Licht der ethischen Thatsachen und Gesetze zu rücken, wenn man auch über verschiedene der Punkte, „welche gestreift werden,“ anderer Ansicht sein kann. Stets ist die Offenheit zu rühmen, mit welcher die wirklichen oder vermeintlichen Schäden der heutigen Gesellschaft gerügt werden. Um eine Vorstellung von dem reichen Inhalt zu geben, führe ich die Ueberschriften der Vorträge an: Egoismus und Altruismus; die sittlichen Grundmotive und das Böse; Handlung und Gesinnung (Eudämonismus und Utilitarismus); Gehorsam und sittliche Freiheit (Autonomie und Heteronomie); das sittlich Richtige; die obersten sittlichen Normen und das Gewissen; das System der Zwecke; Sociale Organismen (Familie und Staat); die Freiheit des Willens (Determinismus und Indeterminismus); Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafen.

Der Egoismus und der Altruismus sind durch die Unterscheidung zwischen sittlicher Persönlichkeit und sachlichen Werthen oder Gütern und durch die Verwendung der Sympathie in das richtige Verhältnis und Licht gerückt worden. Die Persönlichkeitswerthgefühle werden als die eigentlichen ethischen Grundgefühle bezeichnet. Dagegen könnten die Beziehungen des Sittengesetzes zu den unvermeidlichen psychologischen Nothwendigkeiten leicht zu Misverständnissen Anlass geben, denn die Geschichte der Philosophie und die Erfahrung zeigen, dass mit dem Grundsatz „nichts in der Natur ist bös," „jedes in der allgemeinen menschlichen Natur begründete Motiv ist nicht bös," viel Misbrauch getrieben wird. Es ist richtig, dass das Böse im Menschen Negation, Nichtsein dessen, was sein sollte, Schwäche dessen, was übermächtig sein sollte, ist, aber folgt daraus in der That, dass immer das Nichtwollen, nicht das Wollen des Menschen böse ist? Sind nur die Schwäche von Motiven und der Irrthum oder die Täuschung Quellen des Bösen? Dieses gilt freilich, wenn nicht irgend ein Motiv als solches, sondern das Verhältniss der Motive oder die verhältnissmässige Energie ihrer Wirkung in uns Gegenstand unserer sittlichen Beurtheilung sein kann. Dadurch wird das Böse zu einem Verhältniss zwischen der Stärke der Motive. Dies führt aber zum Determinismus, den der Verfasser auch vertheidigt. Gebe ich auch gern zu, dass der absolute Indeterminismus oder die *indifferentia aequilibrii*, welche Leibniz so energisch bekämpft, zur Willkür führt, so unterschätzt der Verfasser doch auch die Schwierigkeiten des Determinismus. Die Zurechnung und Verantwortlichkeit wird ziemlich naturalistisch erklärt, und die Strafe wird nicht blos beim „geborenen Verbrecher", sondern beim Verbrecher überhaupt gegenstandlos, wenn überall dasselbe Causalgesetz wirkt. Wird jene „Heiligkeit" der Forderung, dass das Unrecht um seiner selbst willen gestraft werde, als Gedankenlosigkeit bezeichnet und mehr oder weniger auf egoistische Motive zurückgeführt, so ist freilich nicht nur die Todesstrafe sittlich unberechtigt, weil sie dem Sinn der Strafe widerspricht, sondern es dürfte überhaupt nur noch philanthropische Strafanstalten geben.

Die Gesinnung wird für die sittliche Werthung mit Recht betont, doch schätzt der Verfasser den Einfluss des Aeusseren zu gering. Dies zeigt sich nicht nur in der Kritik der formalen humanistischen Bildung, sondern auch in der Verurtheilung anderer Mittel der Einschläferung: äussere Pracht, Lichterglanz, Dämmerung, Weihrauchduft, Musik, Bilder. „Schliesslich wird durch sogen. systematisch angestellte geistige oder geistliche Exercitien die Wirkung vollendet!" Der Hypnotismus und die Visionen, welche dadurch bewirkt werden, sind doch weit weniger gefährlich als was die ungeistigen und ungeistlichen Exercitien der profanen Welt anstiften. Ebenso dürfte der Gehorsam für die Sittlichkeit noch weit besser sein als die Autonomie der unreifen und reifen Menge.

Betont der Verfasser doch immer wieder, dass wir Menschen seien. Daher kann man auch die Einrichtungen nicht nach den Idealen treffen. So mag es bei manchem Prüderie sein, wenn er sich an „keuschen Nuditäten" ärgert, aber es kann doch auch der unbefangene sittliche Mensch daran Aergerniss nehmen. Reicht dies nicht aus, um ein allenfallsiges ästhetisches Interesse aufzuwiegen? An die politische Pflicht, das Recht des Staates unter Umständen gegen das Gesetz zu vertheidigen, die Frauenemancipation u. a. will ich nur erinnern, um zu zeigen, wie mannigfach der Inhalt der Schrift ist. Sie regt sehr zum Nachdenken an und lenkt auch da, wo man ihr nicht zustimmen kann, die Aufmerksamkeit des Lesers auf wichtige Erscheinungen des Lebens des einzelnen und der ganzen Gesellschaft.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Dr. Cl. Bäumker u. Dr. Gg. Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorff. II. Bd. 3. Heft: **Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele.** Herausgegeben und philosophie-geschichtlich untersucht von Dr. G. Bülow. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm v. Paris: *De immortalitate animae.* 1897. 145 S. *M.* 5.

Bereits dem älteren Jourdain war eine Schrift Gundissalin's: *De immortalitate animae* bekannt. Aber erst im laufenden Decennium machten Löwenthal, Baumgartner, Hauréau darauf aufmerksam, dass ein dem Wilhelm von Auvergne zugeschriebener Tractat gleichen Namens mit jenem ersteren die intimsten Beziehungen aufweise. Wie enge dieselben sind, lässt sich aus der vorliegenden Publication leicht ersehen. Bülow gibt (S. 1-38) zunächst den Text Gundissalin's nach drei Handschriften von Paris und einer von Chartres. Daran schliesst er den Text Wilhelm's, dessen positive Leistungen in Cursivschrift andeutend. Dieselben sind nun allerdings recht wenig belangreich. Desungeachtet bemüht sich Bülow, den Unterschied zweier Schriften aufrecht zu erhalten, sieht sich aber zugleich genöthigt, den berühmten Bischof von Paris, welcher sich sonst allerdings grösserer Originalität befleissigt als hier, vor dem Vorwurfe eines Plagiates in Schutz zu nehmen.

Was die Vorlage Gundissalin's zu seinem Tractate anlangt, so hält es Bülow (gegen Löwenthal und Baumgartner) nicht für erlaubt, an eine bisher nicht bekannt gewordene Schrift Avencebrol's zu denken, da der spanische Archidiakon charakteristische Lehrpunkte des jüdischen

Philosophen, so die Materialität des Geistes und die Ewigkeit der Himmelsbewegung, von sich weise. Bülow ist geneigt, die weniger selbständig erscheinenden Partien Gundissalin's von einer arabischen Quelle herzuleiten. Ueber den Lehrgehalt der Schrift: *De immortalitate animae* bemerkt der Herausgeber, dass durch sie der Scholastik bereits das ganze Beweismaterial für die Unsterblichkeit der Seele dargeboten wurde, worüber sie fortan verfügte, so wenn sie aus der überorganischen Thätigkeit der Seele auf ein ebensolches Sein schloss, wenn sie die Seele als immaterielle Form für unzerstörbar hielt, wenn sie aus dem natürlichen und darum nicht eitlen Verlangen der Seele nach Seligkeit ihre unvergängliche Dauer folgerte usw.

Eine recht beachtenswerthe Bemerkung fügt Bülow dem Schlusse seiner Schrift an. Wer die philosophie-geschichtlichen Studien der letzten Jahre verfolgte und die Rolle berücksichtigt, welche Gundissalin nicht nur als Uebersetzer, sondern auch als selbständiger Schriftsteller spielt, wird derselben gewiss nur beistimmen können. Dadurch, so meint Bülow, dass Wilhelm von Auvergne sich die Schrift von der Unsterblichkeit der Seele aneignete, habe er ihren ursprünglichen Verfasser gleichsam in Schatten gestellt. Nunmehr, nachdem wir den wahren Sachverhalt kennen, trete in gewisser Weise der umgekehrte Fall ein. Wilhelm von Auvergne „galt bisher neben Alexander von Hales als derjenige, welcher die arabisch-peripatetische Wissenschaft in weiterem Umfange in das Denken des christlichen Abendlandes einführte. Von diesem bevorzugten Platze muss derselbe abtreten; an seine Stelle muss Dominicus Gundissalinus als der erste Apostel des neuplatonich gefärbten Aristotelismus treten".

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

Savonarola als Apologet und Philosoph. Eine philosophie-geschichtliche Studie von Dr. M. Glossner. (Ergänzungsheft zum Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.) Paderborn, Schöningh. 1898.

Diese neue Schrift des unermüdlich schaffenden Verfassers vermehrt zwar die bereits stattliche Schaar der in unseren Tagen über Savonarola erschienenen Bücher und Abhandlungen, aber berührt einen Hauptpunkt, der zur möglichst gerechten Beurtheilung dieses Mannes von grösster Wichtigkeit ist. Gerade als Apologet entfaltet S. seine innersten Herzensneigungen und Ueberzeugungen, da zeigt er, dass kein „reformatorisches" Streben und Gelüsten ihn beseelte. Die sich gleich anschliessende Frage, woher er sein apologetisches Rüstzeug geholt, ist die Frage nach der Philosophie, welcher er huldigt. Die philosophische

Stellung S.'s gewinnt ein besonderes Interesse, weil zu seiner Zeit die Renaissance den Bruch mit der philosophischen Ueberlieferung anstrebte. Deshalb sendet Glossner ein Capitel voraus, worin er die genannte Zeitrichtung schildert: Renaissance, Platonismus, Studien. Nachdem der Vf. den Gegnern, vor allem Rudelbach gegenüber, den orthodoxen dogmatischen und apologetischen Standpunkt S.'s festgestellt hat, geht er zu dessen kleineren apologetischen Abhandlungen über, die unter dem Titel: „*Solatium itineris mei*" zusammengefasst sind. Das dritte Capitel behandelt das apologetische Hauptwerk: „*Triumphus crucis*" (jüngst von Seltmann in's Deutsche übertragen), welches von manchem Biographen S.'s mit hohen Lobsprüchen bedacht worden ist. Der Beweis des göttlichen Ursprunges des Christenthums aus den Wirkungen ist besonders beachtenswerth. S. macht „zu Grundlagen seiner Beweisführung das, was täglich vor den Augen von Christen geschieht und den Sinnen sich offenbart." Dieser Beweis geht also von den objectiven Wirkungen aus und hat nichts zu thun mit der sogen. subjectiven inneren Heilserfahrung. Richtig ist das Urtheil, welches Vf. über das apologetische Gesammtwerk fällt: „Die wesentlichsten und wichtigsten Aufgaben einer Vertheidigung des Christenthums und der Kirche sind in einer sowohl objectiv überzeugenden als auch subjectiv eigenthümlichen und originellen Weise gelöst." S. kämpft mit aller Entschiedenheit gegen die verkehrte Richtung der Renaissance; „die peripatetische Philosophie ist ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen", er ist ein treuer Jünger des hl. Thomas. Selbst in seinen Predigten — Vf. theilt eine Probe mit — tritt diese Jüngerschaft hervor. Einer sklavischen Abhängigkeit von Aristoteles steht er durchaus fern. „Das Compendium der gesammten Philosophie S.'s umfasst in 15 Büchern die Darstellung der Metaphysik und Physik, einschliesslich der Psychologie, woran sich die Moral in 10 Büchern anschliesst." Ausserdem kommt an philosophischen Schriften noch in betracht eine über Eintheilung der Wissenschaften und ein Compendium der Logik. Was Vf. seiner Aussage nach erstrebt, „in den Ruhmeskranz des grossen Reformators der Sitten eine hellleuchtende Perle und zugleich an einem hervorragenden Beispiele die Lebenskraft der von ihm vertretenen Wissenschaft aufzuzeigen", das ist ihm gelungen.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

Philosophischer Sprechsaal.

Eine Antwort.

Von Prof. Dr. C. Braig, Freiburg i. B.

Unter der Ueberschrift „Eine Frage" steht im »Sprechsaal« des 1. Heftes dieser Zeitschrift (1899, S. 92-95) eine Replik gegen Kanonicus Dr. Glossner. Der Herr Kritiker hatte im „Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol." meine Arbeit: „Abriss der Ontologie" und dabei zugleich auch, weil es so in einem ging, die Bücher sämmtlich censurirt, die ich noch gar nicht verfasst habe. Sie werden nämlich, sieht und sagt Herr Glossner voraus, „bewusst oder unbewusst" monistisch sein. Hiergegen wurde erklärt: „Ich habe ganz und gar nichts mit den Dingen zu schaffen, die Herr Dr. Gl. in meine Schriften hineinliest und mir — für jetzt und für die Zukunft — unterstellt." Dabei habe ich allerdings das im höchsten Grad eigenthümliche Verfahren, über Bücher, die gar nicht sind, apodiktische Verwerfungsurtheile zu fällen, eine „vorgreifende Denuntiation" geheissen. Im letztgenannten Jahrbuche (Bd. XIII, Heft 4 S. 500-504) gibt sich nun der Herr Kritiker die Mühe, seine Berechtigung, anzugeben, was Dr. Braig nicht lehren „soll" oder lehren „wird", sondern was er lehren „muss", falls er..., in's Licht zu setzen. Die Beweisgründe werden bescheidentlich aus einer geschichtlichen Erinnerung hergeholt. Cuvier habe bekanntlich „aus einem einzigen Knochengebilde den Gesammtbau eines thierischen Organismus zu construiren vermocht"; so vermöge auch der „Metaphysiker" aus dem Begriffe des Seins usw.

Gegenüber dem Beweisverfahren des Herrn Dr. Gl. muss ich bemerken: Um ein Urweltsthier zu reconstruiren, wird neben einem vorsündfluthlichen Knochengebilde vor allem doch wohl auch ein moderner Cuvier gefordert sein.

Man wird es begreiflich finden, wenn ich eine Auseinandersetzung mit Herrn Dr. Gl. über die „Unhaltbarkeit des Strebens der gesammten Tübinger Schule" gänzlich ablehne — „mag es sich nun um die von Kant, Jacobi und Baader abhängige Kuhn'sche Glaubensphilosophie oder um den zwischen einem »gemässigten« Ontologismus und einem gemässigten Traditionalismus oscillirenden Eklekticismus Schanz' oder endlich um den an Lotze sich anlehnenden,

den Seinsbegriff der modernen Metaphysik adoptirenden Theismus des Dr. Braig handeln".[1]) Herr Dr. Gl. unterscheidet seine Meinung über einen fremden Gedanken, die ihm der Wunsch eingibt, nicht von diesem Gedanken selber, zieht aus seiner Meinung seine Folgerungen, beruft sich auf die „Folgerichtigkeit des (d. i. seines) Denkens" und ist „überzeugt", dargethan zu haben, nicht was ein anderer Autor lehren „soll" oder lehren „wird", sondern was er lehren „muss", falls er.... So decretirt Herr Dr. Gl. kurzerhand und leichthin: Wenn ich sage: „Das Sein ist Thun", so muss das heissen: Das Sein ist durch das Thun.

Diese Art von „Folgerichtigkeit des Denkens" kann auf schlimme Sachen führen. Sie schafft litterarische Märlein. Herrn Dr. Gl. selber ist bei seiner Deutekunst ein böser Schnitzer unterlaufen. Ich hatte in meiner Replik gesagt, eine „in Rom auf der Hochwarte stehende Persönlichkeit" hätte den ehemaligen Tübinger Dogmatiker Johannes v. Kuhn „den ersten Denkern" unseres Jahrhunderts beigezählt (diese Bemerkung unterdrückt Herr Dr. Gl.), hätte aber seine „nicht immer glücklichen Wortfassungen", z. B. Gottesidee, Gottesbeweis u. a., abgelehnt (wird auch unterdrückt), doch sein Dogma sonst „tadellos correct" genannt (wird angeführt und „einfach unverständlich" gefunden).[2]) Ohne weiteres macht Herr Dr. Gl. aus der „Persönlichkeit" den seligen P. Kleutgen. Das Ansehen dieses berühmten Theologen (allein?) habe die Verwerfung der Lehre Kuhn's in Rom verhindert. Dafür, wegen seiner „übertriebenen Nachsicht", hätte denn freilich P. Kleutgen, wie die „Entrüstung eines hervorragenden Mitgliedes des Rottenburger Clerus" gemeint haben soll, „seine Apologien der Wissenschaft der Vorzeit" ruhig dem Feuer übergeben können. Wir kennen es ja: Das „Verbrennen" wäre nach der „Ueberzeugung" gewisser „Vertreter der Wissenschaft" das kürzeste und erfolgreichste kritische Verfahren. Hauptsächlich wegen des belehrenden Beispieles von „Mythenbildung", die Herr Dr. Gl. in die Wege leitet, habe ich nochmals hier um Zutritt in den »Sprechsaal« gebeten. Ich möchte nämlich festgestellt wissen: Die „hochstehende Persönlichkeit", von der ich rede, war **nicht** der ebenso demüthige und gewissenhafte, als scharfsinnige und liebenswürdige, mit Recht berühmte Theologe P. Kleutgen. Herr Dr. Gl. meint dies und macht sofort aus seiner Meinung das für ihn „Folgerichtige". Die Persönlichkeit, um die es sich in meiner Notiz handelt, war ein hoher, ein sehr hoher Würdenträger.

Angesichts der überaus ernsten Aufgabe, die uns die Statistik über die „katholische Wissenschaft", über ihren Fortschritt und ihre Rückständigkeit zeigt, glaube ich, haben wir Besseres zu thun, als blos „zänkische Methoden" zu befolgen und gewünschte Consequenzen aus vorgefassten Meinungen zu ziehen. Ich meinerseits will, indem ich mir vergegenwärtige, was uns noch zu leisten

---

[1]) Diesem schwer lesbaren Satze (a. a. O. S. 501) fügt Herr Dr. Gl. auf der folgenden Seite — mit überaus durchsichtiger Tendenz! — den anderen Satz bei: Mein Seinsbegriff, vielmehr seine Consequenz, d. i. das, was Herr Dr. Gl. zur Consequenz macht, erinnere „unwillkürlich an den Schell'schen Gottesbegriff." — [2]) Vgl. dazu bei Heinrich, Dogmat. Theologie. 2. Aufl. III. Bd. S. 163: „Kuhn, »ein geistvoller und der Kirche treu ergebener Theologe.«"

obliegt, der Unvollkommenheit aller Menschenkraft und jedes Menschenwerkes beständig und tief eingedenk bleiben. Könnten wir doch alle dem Schattenlande entrinnen, wo die leeren Formeln wohnen! „Sapientiam sancti Thomae dicimus!“ heisst es in der Encyklica *Aeterni Patris*. „Si quid enim est a doctoribus scholasticis“ — alten und neuen! — „vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi“. An diese maasgebende Weisung wollen wir uns schweigend und geduldig halten, was immer Herr Dr. Glossner künftighin über die „Folgerichtigkeit des Denkens“ noch vorbringen mag.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1898.

5. Bd., 1. Heft. E. v. Hartmann, Die allotrope Causalität. S. 1. Die „allotrope" Causalität ist von der transscendenten, interindividuellen, transsubjectiven, transeunten und heterogenen zu unterscheiden. Dieselbe findet sich zwischen der subjectiv-idealen Sphäre und der objectiv-realen, zwischen der geistigen und der materiellen Natur. Zwischen beiden Sphären besteht keine Identität, auch keine Heterogenität, sondern ein „Coordinationsparallelismus". „Wo die allotrope Causalität aus der objectiv-realen Sphäre nach vorwärts in die subjectiv-ideale übergreift, da dürfen wir sie »rechtläufig« nennen, weil die unbewusste Thätigkeit das *prius* der Bewusstseinserscheinung ist; wo dagegen die subjectiv-ideale Sphäre nach rückwärts die objectiv-reale beeinflusst, da wird die allotrope Causalität »rückläufig« heissen". — **J. Bergmann, Seele und Leib. S. 25.** III. Ausführung der empirischen Auffassung. Der einheitliche Körper lässt eine Mehrheit von Bestimmtheiten zu. „Jeder mit Bewusstsein begabte Organismus hat eine ihm individuell eigenthümliche, in der allgemeinen Natur der Materie ursprünglich und unvergänglich angelegte Form". Dies ist die Folgerung, „die sich mir aus der Hypothese von der Zugehörigkeit des Bewusstseins zur Körperwelt zu ergeben scheint". „IV. Die empirische und die metaphysische Auffassung". „Sind Sein und Bewusstsein dasselbe, so kann es keine anderen Dinge geben als solche, deren ganze Wesenheit im Bewusstsein aufgeht, und ist mithin die Körperwelt eine blose Erscheinung". „Hiernach muss der Hypothese der Identität der Seele und des Leibes, wenn die Metaphysik sie sich auch nicht aneignen kann, doch die Bedeutung eines nothwendigen Ergebnisses der empirisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zugestanden werden". — **M. Dessoir, Beiträge zur Aesthetik. S. 69.** III. Vom Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Kunst. *a*) Bewusste

Verbindung: Die Aesthetik. — **Th. Lipps, Dritter methodischer Litteraturbericht. S. 93.** Joh. Volkelt, Aesthetische Zeitfragen. 1895. Aesthetik des Tragischen. 1897. K. Ueberhorst, Das Komische. 1896. J. Müller, Das Wesen des Humors. 1896. H. Schneegans, Geschichte der grotesken Satire. 1804. — **B. Bosanquet, Philosophy in the united Kingdom in 1897. S. 124.**

2. Heft. B. Tschitscherin, Raum und Zeit. S. 137. Die Zeit ist dem Vf. „reine Form der Folge". Eine solche kann aber nicht existiren; sie ist ein Attribut der Handlung. „Die reine oder absolute Folge ist folglich das Attribut der absoluten Handlung." „Die Zeit kann nur ein Attribut des absoluten Subject-Objectes sein, als der ewig wirkenden Kraft, die alle besonderen Handlungen umfasst und ihnen das Gesetz vorschreibt. Das absolute, ewig wirkende Subject-Object nennen wir den Geist. Die Zeit ist ein Attribut des absoluten Geistes. Wenn die Zeit ist, ist auch der absolute Geist". Der Raum als Begriff (zu unterscheiden von der Vorstellung desselben) ist „die absolute Form der Aeusserlichkeit, ausserhalb welcher nichts sein kann. Die Annahme, dass etwas ausserhalb der unendlichen Ausdehnung sein kann, ist ein logischer Widerspruch." Die Erfahrung kann einen solchen Begriff nicht liefern, er ist angeboren. Das Küchlein ist sogleich nach dem Ausschlüpfen im Raume orientirt. Die Grundbestimmungen der Geometrie sind ja auch rein apriorisch; weder das unendlich Kleine noch Grosse, weder zwei noch eine Dimension liefert uns die Erfahrung. — **H. Kleinpeter, Ueber Ernst Mach's und Heinrich Hertz' principielle Auffassung der Physik. S. 159.** Weder Cohen hat Hertz, noch Bergmann Mach ganz richtig beurtheilt, beide Physiker stimmen im wesentlichen überein. Gegen Helmholtz' Auffassung der Physik anerkennt Mach keine Materie, keine Kraft, keine Ursache, keine Dinge: das sind nur Begriffe, Denkmittel, die wir uns zu unserem bequemen Gebrauch geschaffen haben. Dieselbe subjectivistische Anschauung vom Wesen unserer Begriffe theilt auch Hertz. „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äusseren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, dass die denknothwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnothwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände." Beide Forscher vertreten den Standpunkt: „Es gibt keinen einzigen noch so allgemeinen Satz in der Physik, der nicht durch Erfahrung bekräftigt oder widerlegt werden könnte; es gibt keinen, der ohne Erfahrung bestehen könnte". — **P. Natorp, Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kriticismus. S. 185.** Bemerkungen zum vorstehenden Aufsatz. Der Vf. hält den Standpunkt des Empirismus, wie ihn Hertz und Mach vertreten, nicht mit dem Kriticismus unvereinbar. — **J. Hacks, Die Principien der Mechanik von Hertz und das Causalgesetz. S. 202.** Für die unbelebte Natur ist das Causalgesetz in seiner allgemeinsten

Gestalt nichts anderes als das Trägheitsgesetz; dieses ist nur ein specieller Fall des ersteren. Das Trägheitsgesetz ist es, was Hertz als „Grundgesetz" in den „Principien der Mechanik" (S. 162) ausspricht: „Jedes freie System beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer geradesten Bahn!" Für die belebte Natur hält Hertz den Satz wohl für zulässig, aber nicht für wahrscheinlich. Es ist aber aus den Folgerungen Hertz' selbst ersichtlich, dass es auf die belebten Wesen nicht anwendbar ist. Aus dem Grundgesetz folgert er unmittelbar: „Könnte man in irgend einer Lage die Geschwindigkeit eines Systems umkehren (was niemals gegen die Bedingungsgleichungen des Systems verstossen würde), so würde das System die Lagen seiner vorherigen Bewegung in umgekehrter Reihenfolge durchlaufen!" Das ist aber unter Menschen unmöglich. Was jetzt als Folge eines Entschlusses auftritt, würde dem Entschlusse vorausgehen; die Gedanken eines Schlusses würden folgerichtig in umgekehrter Folge ablaufen, der Greis würde wieder zum Manne und Kinde werden. Aehnliche Ungereimtheiten ergäben sich im Leben der Thiere, im Wachsthume der Pflanzen. Da aber ganz gewiss Empfindung und Gedanken Einfluss auf das physische Geschehen ausüben, so kann das Grundgesetz nicht auf die ganze Welt Anwendung finden. Fr. Lange freilich glaubt damit den consequenten Materialismus widerlegt zu haben, aber er gelangt durch seine Consequenzen hindurch zum Idealismus. Er gibt ihm zu, dass Gedanken keinen Einfluss auf die Welt haben, findet diesen Widerspruch aber blos in der gegebenen empirischen Welt; diese muss also selbst unreal, eine blose Vorstellung sein. Wenn er freilich den consequenten Materialismus widerlegt hat, nicht so jede Form. Es könnten durch *generatio aequivoca* lebende Wesen entstanden sein und mit diesem Zeitpunkte der Einfluss der Gedanken und Empfindungen auf die Welt; dann würde die Umkehr der Geschwindigkeit höchstens bis zur Vernichtung des Lebens führen, dann aber könnte das Grundgesetz allein wieder herrschen. Aber freilich die *generatio aequivoca* ist unzulässig. „Denn es ist nicht anzunehmen, dass ein Naturgesetz sozusagen in sich die Kraft habe, sich theilweise zu vernichten und Ausnahmen von sich selbst zu schaffen. Anders aber geht es nicht. Denn wir haben gezeigt, dass zum mindesten ein Theil der lebenden Wesen dem Grundgesetze thatsächlich nicht gehorcht. Es ist nicht anzunehmen, dass bis zu einem gewissen Zeitpunkte das Grundgesetz unbedingt giltig ist, und dann auf einmal anfängt, Ausnahmen zu erleiden!" Ein Einfluss des Geistes auf die Welt würde nicht, wie Lange behauptet, das Gesetz von der Erhaltung der Energie „sinnlos" machen. „Denn die Energie eines Systems enthält nur die absoluten Grössen der Geschwindigkeit der einzelnen Massentheilchen, nicht aber ihre Richtungen. Wenn also ein Gehirnatom durch die Gedanken aus seiner Bahn gerückt würde, so würde damit noch nicht nothwendig eine

Ausnahme vom Gesetze von der Erhaltung der Energie gesetzt sein. Es ist möglich, dass das Gesetz von der Erhaltung der Energie für die ganze Welt einschliesslich der lebenden Wesen giltig ist, ohne dass das Grundgesetz für die belebten Systeme in Kraft bleibt; denn es ist zwar der Satz von der Erhaltung der Energie eine Folgerung aus dem Grundgesetz, aber nicht umgekehrt. Eine Ausnahme vom Satz von der Erhaltung der Energie würde also zu gleicher Zeit eine Ausnahme vom Grundgesetze bedeuten, nicht aber umgekehrt“.[1]) Man könnte das Grundgesetz den Satz von der Erhaltung der Bewegung nennen. Daraus folgt, „dass es nicht möglich ist, auf rein materialistischer Grundlage eine widerspruchsfreie Weltanschauung aufzubauen“ — **M. Wentschner, Zur Theorie des Gewissens. S. 215.** Das Wort Gewissen kommt hauptsächlich in dreifacher Bedeutung vor. 1⁰ Als „gutes“ oder „böses“ Gewissen ist es ein Gefühl der Zufriedenheit oder der Misstimmung über seine sittliche That. 2⁰ Das „öffentliche“ Gewissen bezeichnet die in einem Volke, einer Religionsgemeinschaft herrschenden Begriffe von Recht und Unrecht. 3⁰ bezeichnet es eine eigene menschliche Fähigkeit intellectueller Reflexion über das, was für gut und bös zu halten sei. Die Verwechselung dieser drei Begriffe hat in der Ethik viel Unheil angerichtet. Nach dem Vf. sind sie so zu unterscheiden: „Das individuelle Gewissen fordert die Zusammenstimmung mit der subjectiven Pflichtvorstellung, und zwar der höchsten uns erreichbaren. Die aber muss der eigenen ethischen Einsicht entsprungen sein... und so kommt in ihr zugleich die dritte der genannten Gewissensformen zur Geltung.... Das öffentliche Gewissen aber, dessen Bestimmungen sich naturgemäss aus den höchsten Gewissensausprägungen, zu denen die Einzelwesen gelangt sind, zusammensetzen, stellt in seiner reinsten Form gleichsam die historische Gesammtarbeit der Menschheit zur Gewinnung der höchsten und überhaupt erreichbaren ethischen Einsicht dar. Es bildet also das solide Fundament, von dem alle eigene Reflexion ausgehen muss, und zugleich eine Auctorität, auf welche diese letztere bei ihren selbständigen Flugversuchen immer wieder zurückgreifen, an der sie sich zu orientiren und ihrer eigenen Zuverlässigkeit zu versichern hat“

2] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1898.

113. Bd., 2. Heft. J. Volkelt, Zur Psychologie der ästhetischen Beseelung. S. 161. P. Stern bekämpft in seiner Schrift: „Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik“ (Hamburg u. Leipzig 1898) die Ansichten Volkelt's, die er über diesen Gegenstand in seiner Habilitationsschrift: „Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik“ (Jena

[1]) Hertz, Principien d. Mech. S. 172.

1876) entwickelt hat. Aber auch jetzt ist Vf. noch der Ansicht, dass die Einfühlung und Beseelung, z. B. der lebensvolle Ausdruck einer Statue, der seelische Ausdruck einer Landschaft, sich nicht lediglich durch Association erklären lasse; es müsse eine besondere Bewusstseinsfunction dafür angenommen werden, eine innigste Verbindung eines seelischen Zustandes mit einer Wahrnehmung, ein Hineintragen desselben in die äussere Erscheinung, eine „Verschmelzung" beider zu untrennbarer Einheit stattfinden. Daneben behauptet V. noch mit Lotze und R. Wischer die Nothwendigkeit einer körperlichen Selbstversetzung zur symbolischen Beseelung von Raumgestalten; sinnliche Empfindungen oder Erinnerungen müssen sich mit der Wahrnehmung verbinden. Die von Stern behauptete „psychologische Gleichartigkeit des ästhetisch befriedigenden Gefühls mit dem ethischen Selbstwerthgefühle" entspricht nicht dem thatsächlichen Bewusstsein; man denke an das „übermüthige Lachen angesichts ausgelassener Komik"; der Unterschied zwischen Ethik und Aesthetik würde damit verwischt. — **R. Falckenberg, Herm. Lotze's Briefe an Ed. Zeller. S. 180.** Dieselben beziehen sich auf die Berufung Lotze's nach Berlin, welche hauptsächlich von Zeller betrieben wurde. Ein der Correspondenz vorausgeschickter Brief Zeller's an den Herausgeber gibt nähere Aufschlüsse über Vorlesungen, über die Veranlassung und über die letzte Krankheit Lotze's. — **J. G. Fichte, als Socialpolitiker. S. 191.** Fichte gehört zu den seltenen Männern, welche mit der abstractesten Speculation die energischeste Thatkraft verbinden; er hat mächtig die deutsche Nation zu den Befreiungskriegen entflammt. Die französische Revolution hat er wie Kant als erlösende That der Freiheit verherrlicht. Keine Verfassung kann das Recht auf Denkfreiheit und Fortschritt niederhalten, sie muss der Cultur weichen. — **E. Adickes, Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften. S. 216.** Gegenüber der Anschauung Wundt's, die er in seinem „System der Philosophie" entwickelt, dass Philosophie wissenschaftliche Metaphysik sei, behauptet der Vf.: „Metaphysik ist keine Wissenschaft und wird es nie werden!" Schon in einem früheren Aufsatz: „Wissen und Glauben" (»Deutsche Rundschau«, Januar 1898) suchte er nachzuweisen, „das Gebiet möglichen Wissens sei fest umgrenzt und reiche an keinem Punkte über die Welt der Erfahrung hinaus. Nur ihre Verhältnisse, die Entwicklung, den regelmässigen Wechsel in ihr können wir wissenschaftlich feststellen und beschreiben. Wir können die Formen und Gewohnheiten erforschen, denen gemäss ein uns Unbekanntes thätig ist; über sein Wesen erhalten wir dadurch keine Auskunft. Wer es ist, der da thätig ist und handelt, was es ist, das da vorstellt, und was es ist, das da vorgestellt wird — davon weiss die Wissenschaft nichts auszusagen. Man kann sich darüber Ansichten und gewisse Glaubensüberzeugungen holen; aber es sind Hypothesen, welche von den hypothetischen Elementen, die sich in der Wissen-

schaft finden, ganz und gar verschieden sind.... Keiner der uns bekannten Causalzusammenhänge kann durch Analogieschluss auf das Verhältniss des Transscendenten zur Erfahrung übertragen werden!" „Man will Auskunft haben über Thatsachen, die ein Theil unserer Erfahrungswelt werden können, die zwar auch Voraussetzungen derselben sind, aber nicht in der Vergangenheit zurückliegende, sondern gleichzeitige!" „Alles, was die Weltanschauung betrifft — diese beschäftigt sich ja vor allem mit dem Wesen des Transscendenten —, gehört dem Gebiete des Glaubens an, der persönlichen Ueberzeugung!" Hypothetische Elemente kommen auch in den Einzelwissenschaften vor. „Wohl, aber die subjectiven Factoren, welche in der Individualität des Einzelnen ihren Grund haben, werden nie aus der herrschenden Stelle zu verdrängen sein, welche sie in metaphysischen Fragen einnehmen!" So auch bei Wundt. „Ueberall, wo Wundt über reale Einheit des Universums, über Weltgrund und Weltzweck philosophirt, sind seine Gemüthsbedürfnisse, sein Hoffen und Wünschen diejenigen Factoren, welche den Ausschlag geben!" Doch ist damit der Metaphysik nicht die Existenzberechtigung abgesprochen: „Bleibt auch die Wahrheit in ewiges Dunkel gehüllt, ist sie auch für die Wissenschaft nichts Träumerei: auch das Träumen ist der Menschheit nothwendig und werthvoll!" — **E. König, Ed. v. Hartmann's Kategorienlehre. S. 232.** Wie Ed. v. Hartmann dieses sein Werk als sein Hauptwerk bezeichnet, nach dem er in der Geschichte der Philosophie beurtheilt sein will, so erklärt auch K. dasselbe als „ein Werk von imponirender Geschlossenheit und Einheitlichkeit", wodurch sein metaphysisches System seine sicherste Begründung gefunden. Denn vorzüglich auf Metaphysik ist es auch hier bei H. abgesehen. Das hindert indess König nicht, vielfach gegen Hartmann zu polemisiren. So wenn H. durch die Wundt'sche „schöpferische Synthese" die Kategorie der sinnlichen Qualität aus einfacheren Elementen entstehen lässt. Der Klang entsteht durch Obertöne, doch auch diese partialen psychischen Elemente sind nicht qualitätlos, aber man könne sich vorstellen, dass auch die primären Qualitäten Producte der Synthese latenter qualitätsloser Componenten unterhalb der Schwelle des Bewusstseins seien. Ein jedes organische Individuum höherer Stufe umfasse eine Summe Individuen niederer Stufe, deren Empfindungsschwelle etwas tiefer liegt, so dass die elementaren Componenten jedes Bewusstseins höherer Stufe als Resultanten einer Vielheit qualitätsarmer Empfindungen der nächst niederen Stufe aufgefasst werden können, bis man in der Stufenreihe hinabsteigend bei den Uratomen anlangt, deren Empfindungsschwelle der Null unendlich nahe liegt, und deren Empfindungen wie der Zusammensetzung so auch der Qualität entbehren.

3] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von Paul Barth.[1]) Leipzig, Reisland. 1899.

23. Jahrg., 1. Heft. J. v. Kries, Zur Psychologie des Urtheils. S. 1. „Die Arbeit verfolgt die vom Vf. frühere entwickelte Unterscheidung von Real- und Beziehungsurtheilen in psychologischer Richtung. Es wird die entsprechende Differenz des Geltungsurtheils constatirt, sodann die Gestaltungen desselben in der Gesammtheit realer Denkvorgänge erörtert und die den logischen Haupttypen zukommende Sonderstellung dargelegt:" — **E. Posch, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. S. 49.** „Gegenstand des Vergehens sind die Eigenschaftscomplexe:" „Jedwedes Perfectiv-Urtheil drückt eine erfolgte Auflösung von Eigenschaftscomplexen, d. h. die Trennung einer Verbindung von Subject und irgend welchem Prädicat aus. Gegenstand des Vergehens ist somit stets eine Verbindung (richtiger: Verbundenheit, Herbartisch: ein Zusammen) von Eigenschaften:" „Vergangensein ist Nichtsein. Ursache des Vergangenheitsbegriffes das Erinnerungsvermögen. Zeitvorstellung nicht nothwendig an Bewegungsanblick geknüpft. Ob ein Zeitorgan anzunehmen sei. Sprachlicher Ausdruck des Vergangenseins:" — **P. Barth, Die Frage des sittlichen Fortschrittes der Menschheit. S. 75.** „Optimismus des 18. Jahrhunderts in dieser Frage. These Buckle's darüber. Ihr erster Theil, dass die sittlichen Grundsätze unwandelbar seien, ist falsch:" „Ihre Wandelbarkeit im Rechte und in der Sitte im Sinne stetigen Fortschrittes zur Antonomie des mündigen Menschen. Auch der zweite Theil der These, dass die sittlichen Gefühle sich nicht ändern, ist unhaltbar. Die Sympathie wächst, sowohl die Mitfreude als das Mitleid. Das Gewissen, auch ein Gefühl, von Buckle nicht erwähnt, ändert sich inbezug auf das, worauf es reagirt, wegen der Aenderung der sittlichen Grundsätze:" „Die Gegenwart stellt einen absteigenden Ast der Entwicklung dar. Hilfe ist von der Wissenschaft, besonders von der Sociologie zu erwarten:" „Nur das Wissen ist das Leben. Und der Irrthum ist der Tod:"

2. Heft. O. Külpe, Ueber den associativen Factor des ästhetischen Eindrucks. S. 145. Was Fechner mit seinem associativen Factor des ästhetischen Eindrucks in psychologisch treffender Weise im Gegensatz zum directen Eindruck bezeichnet hat, ist dasselbe, was die Alten, Demokrit, Plato, Plotin innere, seelische Schönheit gegenüber der körperlichen, äusseren Schönheit, was Hutchson relative gegenüber der absoluten, Home *intrinsec.* und *relative beauty*, Mendelssohn Schönheit der Form und Schönheit des Ausdrucks, Kant freie und anhängende Schönheit nennen. Das ist auch der Gegensatz zwischen der Form-

[1]) Mit diesem XXIII. Jahrgange ist die Redaction der von R. Avenarius gegründeten Zeitschrift in die Hände des Leipziger Professor P. Barth, unter Mitwirkung von E. Mach und A. Riehl, übergegangen.

und Gehaltsästhetik. Dieser Streit ist nur auf psychologischem Wege zu entscheiden. Nach K. nun besteht das Eigenthümliche der von ästhetischen Eindrücken ausgehenden Gefühlswirkung „in ihrer Beziehung auf einen Vorstellungsinhalt nach seiner blosen Beschaffenheit." — **E. Posch, Ausgangspunkt zu einer Theorie der Zeitvorstellung. S. 185.** „Die Zukunft bloser Gedanken. Sprachliche Formen der Zukunftsvorstellung. Secundärer Charakter des Grenzenprädikates an der Gegenwartsvorstellung. Ob Gegenwart ein Zeittheil sei. Sprachliche Formen des Gegenwartsbegriffes und Verwerthung desselben für begriffsgeschichtliche Folgerungen. Anheben der Gleichzeitigkeitsvorstellung von Gegenwärtig-Gleichzeitigem. Zwei Anwendungsfälle dieses Begriffes zu scheiden: überblickbares und nicht überblickbares Gleichzeitige." — **H. Schwarz, Die empiristische Willenspsychologie und das Gesetz der relativen Glücksförderung. S. 205.** Verfasser unterscheidet nativistische und empiristische Willenstheorien; erstere, der auch er beitritt, geben den Willensregungen ihre selbständige Wurzel in den sogen. „Trieben". Nach den Empiristen ist der Wille nichts Selbständiges, Ursprüngliches. Die Schroffsten fassen die Willenshandlungen als Gesammtvorgänge, die sich in Vorstellungen und Gefühle auflösen lassen; manche sehen darin ein Wünschen, Widerstreben, Wollen und Vorstellen. Diese Theorie widerlegt Vf. und wendet sich sodann speciell gegen v. Ehrenfels, der die Mängel der empiristischen Theorie durch das „Gesetz der relativen Glücksförderung" zu beseitigen sucht. Ihm ist der Wille ein Maximum sich verringernder Unlust, welches zusammen mit der Vorstellung eintritt, dass ein Gegenstand sei oder nicht sei. Als Gesetz ausgesprochen: „Wir können nicht wünschen und streben, ohne dass uns wenigstens für die Anfangszeit des Wünschens und Strebens mehr Glück erwachse, als wenn jene Acte unterbleiben würden." Dagegen bemerkt Schw.: „Auch wenn das Glücksgesetz bestände, bleiben Wünsche und Streben doch selbständige Erlebnisse. Die Willens-Definition ist unannehmbar. Ein etwaiges Maximum relativer Glückshöhe wirkt nicht einmal auf den Willen. Die relative Glücksförderung ist gar nichts psychisch Actuelles, sondern eine Differenz zwischen einem actuellen und möglichen Gemüthszustande. Diese Differenz ist kein scharf umschriebener Begriff."

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1899.

45. Bd., 1. Heft. E. Wasmann, Der Atavismus einst und jetzt. S. 1. Bereits fangen besonnene Forscher an, die „Rückschläge" auf niedere Thierformen, insbesondere beim Menschen zu bestreiten. Ranke erklärt: „Es hat sich nachweisen lassen, dass alle diese Affenähnlichkeiten

am Menschenschädel, diese »pithekoiden« Formen theils direct Resultate krankhaft pathologisch gestörter Entwicklung sind..., theils individuelle Bildungen, welche sich durch eine vollkommen geschlossene Reihe von Zwischengliedern mit den typisch ausgebildeten Exemplaren des Menschenschädels zu einer einheitlichen Reihe zusammenschliessen."[1]) In demselben Sinne spricht sich bekanntlich Virchow aus. Aber selbst Darwinisten kommen von dem überschwänglichen Atavismus von Haeckel, Widersheim zurück. A. Weismann verlangt eine Beschränkung und Emery gibt ihm hierin völlig recht; „denn ganz kritiklos wird hier für die eine, dort für eine andere Anomalie des Menschenleibes je einer seiner vermuthlichen Ahnen verantwortlich gemacht. Genügt die Reihe der Säugethiere nicht, so geht es bis zu den Reptilien oder sogar zu den Fischen weiter abwärts. Als der Atavismus noch nicht in die Mode gekommen war, sprach man nur von »Thierähnlichkeit«, was am Ende doch vernünftiger gewesen sein dürfte."[2]) Sehr entschieden spricht er sich auch gegen das berühmte „biogenetische Grundgesetz" Haeckel's aus. Er will nur in dem einen Falle wahren Atavismus anerkennen, wenn nämlich in der Ontogenese Spuren des „Keimplasmas" (im Sinne Wasmann's) auftreten und sich zu einer dauernden Bildung eines Individuums gestaltet. Aber auch diese Art von Rückschlag wird von J. H. F. Kohlbrugge[3]) geleugnet. Er unterscheidet drei Arten von Rückschritten: *a*) Das Auftreten von Eigenschaften der directen geschichtlichen Vorfahren. Solche kann man in jeder Familie constatiren: Repetition. *b*) Das Auftreten von Abweichungen, die vom speciellen elterlichen Typus zum allgemeinen, gegenwärtigen Rassentypus zurückführen: Rückbildungen. Solche finden bei künstlich gezüchteten Organismen häufig statt. *c*) Das Auftreten von Eigenschaften eines entfernten Rassetypus: Rückschlag. Damit wird das Gebiet der Thatsachen überschritten und Hypothesen an die Stelle gesetzt. Von diesen Rückschlägen können auch nicht einmal alle als Atavismen bezeichnet werden, sondern nur jene Anomalien, welche ganz unvermittelt auftreten und zufällig niedrigeren Thierformen ähneln; aber selbst Emery will dieselben nur als „ahnenähnliche", nicht als „ahnenerbliche" gelten lassen. Darum schliesst Kohlbrugge: „Die Lehre vom Atavismus beruht nicht auf Thatsachen." (S. 13)

5. Heft. R. Stäger, Mimikry im Pflanzenreich. S. 274. Wenn im Thierreich die Mimikry als Beweis für den Darwinismus angeführt wird, so ist das darum unzulässig, weil die Thiere oft die Nachahmung nicht kennen. Dieser Beweis gegen die Darwinisten ist noch stärker, wenn selbst im Pflanzenreiche Nachahmungen zum Schutze gegen Individuen

[1]) Der Mensch. 2. Aufl. I. S. 406. — [2]) Gedanken zur Descendenz- und Vererbungstheorie. Biol. Centralbl. 1896. S. 344 ff. — [3]) Der Atavismus. Utrecht. 1897.

vorkommen. Ausser Form und Farbe kommt hier noch der Geruch insbesondere bei der Befruchtung als mimisches Mittel hinzu. Eine Aronart am Himalaya ahmt die Zeichnungen der Cobraschlange am Halse im Blüthenstand und in der zungenförmigen Verlängerung des Kolbens und der Scheide so täuschend nach, dass kein Thier sie berührt. Die zarten Blüthen unserer Pflanzen sind bis zum Erschliessen grün wie die Blätter, desgleichen die noch unreifen Früchte. Manche Samen gleichen Vogeleiern, oder ihre Farbe, wie die der Getreidearten, ähnelt dem mit Stoppeln bedeckten Ackerboden. Manche Blüthen riechen nur bei Nacht, am Tage sind sie geschlossen, und sind dadurch vor unberufenen Gästen am Tage geschützt. Die Gallen ahmen täuschend Früchte nach, nicht blos in Form und Farbe, sondern auch in Stacheln usw. Die fleischfressenden Pflanzen wandeln Blätter in anlockende Organe um, wie die Nepenthes in Kannen, die wie Blüthen aussehen.

2] **Zeitschrift für katholische Theologie.** 23. Bd. Innsbruck, F. Rauch. 1899. 1. u. 2. Heft.

Fr. Schmid, Der Ursprung der Sprache und die Dogmatik. S. 21. Entgegen der evolutionistischen Auffassung vom Ursprung der Sprache, wonach dieselbe nur sehr langsam, aus keimartigen Ansätzen bei dem Urmenschen fortschreitend sich entwickelt haben soll, wurde von älteren Theologen und offenbarungsgläubigen Gelehrten bis herab in die Gegenwart allgemein angenommen, Gott habe den ersten Menschen neben eingegossenem reichem Wissen auch eine ausgebildete Sprache mitgetheilt. Neuere katholische Gelehrten halten vom Standpunkte der modernen Sprachwissenschaft diese Ansicht nicht mehr für probabel. Indessen scheinen die für dieselbe vorgebrachten theologischen Argumente ihre Kraft auch jetzt noch zu behaupten, während die Beweise für die neuere Auffassung auf schwachen Füssen stehen, seien sie theologischer, philosophischer oder linguistischer Natur. — **J. Müller S. J., Formalobject der göttlichen Erkenntniss und ‚scientia media‘ S. 226.** Unter den Anhängern der *scientia media* muss man zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Die eine lehrt: Gott erkennt alles Endliche, d. h. sowohl die möglichen als die absolut oder bedingungsweise existirenden Dinge direct und unmittelbar in ihnen selbst, d. h. ganz unabhängig von der Erkenntniss seiner Wesenheit; die göttliche Intuition geht gleich unmittelbar auf die geschöpflichen Dinge wie auf seine Wesenheit. So Toletus, Vasquez, Arriaga, Viva, Wirceburgenses. Aber schon Suarez bekämpft diese Meinung.[1]) Er lehrt dagegen mit Ruiz, Molina, Lessius, Franzelin, De San, Schiffini u. A., dass die Erkenntniss der göttlichen Wesenheit Grund, wenn auch nicht adäquater Grund der

[1]) *De Deo uno* lib. 3. c. 2.

Erkenntniss des Geschöpflichen ist, so dass also die Erkenntniss der letzteren in mehrfacher Beziehung eine mittelbare ist. In neuerer Zeit ist dies die allgemeine Lehre der Molinisten. Indem Kleutgen diese Verschiedenheit der Meinungen übersah, richtete er seine Angriffe auf die *scientia media*, gegen jene erste einseitige Auffassung. Damit ist seine ganze Argumentation hinfällig. — **J. Oberhammer S. J., Ist das Eigenthumsrecht ein natürliches oder ein positives, menschliches Recht? S. 249.** Das Recht, Eigenthum überhaupt zu erwerben, wird von den Moralphilosophen, soweit sie nicht der positivistischen Richtung angehören, allgemein als ein natürliches, von Gott als dem Urheber des Naturgesetzes verliehenes angesehen. Das Eigenthumsrecht *in concreto*, welches eine bestimmte Person an einer bestimmten Sache hat, wird von einigen, wie Cathrein, ein nur mittelbar natürliches genannt, während andere, wie Schiffini ein unmittelbar natürliches, wenn auch nicht angeborenes Recht auch hier behaupten. Die Controverse wird erörtert unter verschiedenen Voraussetzungen: 1) mit Rücksicht auf den ursprünglichsten Erwerbstitel des Eigenthumsrechtes, die *occupatio* einer herrenlosen Sache, 2) hinsichtlich jener abgeleiteten Erwerbstitel, welchen eine naturrechtliche und somit von dem Bestehen eines geordneten Staatswesens unabhängige Geltung zukommt, 3) in der Voraussetzung eines mit weitläufigem Rechtscodex ausgerüsteten Staates.

Miscellen und Nachrichten.

Der Auslösungsbegriff, angewendet auf Willensacte und deren Motivation. Wie um die Stelle, wo etwa ein Stein die Wasserfläche eines Teiches oder Sees getroffen hat, ein System von concentrischen, immer mehr sich erweiternden Wellenringen sich bildet, in ähnlicher Weise erweitert der Auslösungsbegriff allmählich immer mehr den Kreis seiner Anwendungen. Einsender dieses hat im ersten Hefte des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift auf die Anwendung jenes Begriffes in der Medicin auf die Entstehung von Krankheiten hingewiesen. Nun bringt das neueste Heft des von Natorp herausgegebenen „Archiv für systematische Philosophie“ [1]) aus der Feder Ed. v. Hartmann's einen Artikel unter der etwas sonderbar klingenden Ueberschrift: „Die allotrope Causalität“, worin gegen den Schluss auch von den Willensacten und deren Entstehungsweise gehandelt wird. Die Stelle nun, worin der Auslösungsbegriff angewendet wird, hat, insoweit sie uns interessirt, folgenden Wortlaut:

„Das Motiv ist die feinste Art der Auslösung, die letzte Gelegenheitsursache zur Bethätigung des Individualwillens in einer seinem Individualcharakter gemässen Weise, der Anlass zum Handeln, oder die letzte bis dahin noch fehlende Bedingung, deren Hinzutritt die vorhandene Summe der übrigen Bedingungen zur zureichenden Ursache der Handlung vervollständigt. Das Motiv wirkt wie der Fingerdruck auf den Knopf der galvanischen Leitung, durch deren Schliessung hundert Minen zugleich explodiren. Mit einer gewissen Intensität muss allerdings auf den Knopf gedrückt werden, damit der Strom geschlossen werde; aber die Intensität dieses erforderlichen Druckes steht ausser allem Verhältniss zu der Intensität der dadurch erzielten Wirkung, und wieviel Druck man über das erforderliche Mindestmaas hinaus anwendet, ist für den Erfolg gleichgiltig. So muss auch die Vorstellung ein gewisses Maas von Deutlichkeit und Lebhaftigkeit haben, um als Motiv zu wirken; aber diese unentbehrliche Empfindungsintensität der Vorstellung steht ausser allem Verhältniss zu der Kraftintensität, die sich in der Handlung offenbart. — Bei dem Druck auf den Knopf der galvanischen Leitung handelt es sich nun aber immer noch um eine objectiv reale Kraftleistung, wenn

[1]) Neue Folge. Bd. V. Heft 1.

auch um eine verhältnissmässig geringe; darin liegt aber das Unpassende des Vergleichs. Denn in dem Motiv liegt gar keine objectivreale Kraftleistung mehr; weder eine mechanisch-materielle, noch eine nichtmechanisch-geistige."

Nach einigen Zwischensätzen wird über das Motiv noch weiter bemerkt:

„Das Motiv wirkt nicht als activ treibende Kraft, wie der Wille es in der objektivrealen Sphäre thut, sondern passiv als blose Bedingung, durch deren Vorhandensein der latente Wille zur Aeusserung oder Kundgebung gelangt."

Einsender dieses glaubt an diese aus Ed. v. Hartmann's Artikel wörtlich entnommenen Sätze noch einige Bemerkungen knüpfen zu sollen.

Die Anwendung des Auslösungsbegriffes bildet bei Ed. v. H. einen Bestandtheil seiner Lehre über allotrope Causalität; diese aber findet nach seiner Erklärung statt zwischen der unbewussten Naturseite und bewussten Geistesseite eines beseelten Individuums.

„Wo die allotrope Causalität aus der objectiv realen Sphäre noch vorwärts in die subjectivideale übergreift, da dürfen wir sie rechtläufig nennen, weil die unbewusste Thätigkeit der Prius der Bewusstseinserscheinung ist; wo dagegen die subjectivideale Sphäre noch rückwärts die objectivreale beeinflusst, da wird die allotrope Causalität rückläufig heissen."

Bei der Besprechung der „rückläufigen allotropen Causalität" kommt nun Ed. v. H. auch auf die Frage nach dem Verhältniss des Motives zum Willensact und wendet hier den Auslösungsbegriff an. Referent glaubt nun, dass zwei Fragen wohl auseinander zu halten sind, nämlich erstens die Frage, ob die Anwendung des bezeichneten Begriffes auf das Verhältniss von Motiv und Wille überhaupt zulässig und passend ist, sodann die andere Frage, ob man bei Festhaltung der menschlichen Willensfreiheit der Hartmann'schen Anwendung des Auslösungsbegriffes auf Willensvorgänge in allweg beistimmen könne? Auf die erstere Frage glaubt Referent unbedenklich mit Ja antworten zu können, denn alle wesentlichen und charakteristischen Momente des Auslösungsbegriffes sind vorhanden, wenn in Folge bestimmter Motive oder eines solchen ein Willensact und eine Handlung zu stande kommt.

Kräfte, die in relativer Ruhe sich befinden, treten unter dem Einfluss der Motive in Thätigkeit. Auch jene Disproportion zwischen der auslösenden und der ausgelösten Kraft, von welcher im Jahrg. 1897 S. 371 die Rede ist, findet in dem hier besprochenen Falle statt.

Referent hat in dem Artikel über Auslösung, welcher in den Jahrgängen 1897 und 1898 dieses Jahrbuches erschienen ist, die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf Vorgänge der menschlichen Erkenntniss nachgewiesen, wobei der Auslösungsprocess von aussen nach innen fortschreitet und mit einem innern Resultate, mit einer Erkenntniss, abschliesst. Hiezu bilden nun jene Auslösungen, welche von innen nach aussen fortschreiten, indem sie mit einem Motiv beginnen und mit einer äusseren

Handlung enden, einen ergänzenden Gegensatz. Ed. v. Hartmann nennt die ersten Auslösungen rechtläufig, die letzteren rückläufig.

Ich komme nun zur zweiten oben gestellten Frage und auf diese muss ich allerdings mit Nein antworten, denn in Folge des monistischen und deterministischen Standpunktes des genannten Autors enthält seine Anwendung des Auslösungsbegriffes auf Motiv und Willensacte einige Punkte, die mit der Festhaltung der menschlichen Willensfreiheit unvereinbar sind. Die bekannte Lehre des genannten Philosophen vom Unbewussten macht sich eben auch hier geltend; er sagt S. 23:

„So glaubt das Bewusstsein, activ zu sein, den Denkprocess oder Motivationsprocess selbst zu leiten, während es doch nichts weiter leistet, als dem unbewussten Willen Motive darzubieten, die ihn zur Ausführung dessen veranlassen, was das Bewusstsein selbstthätig zu vollbringen wähnt. ... Dass der Bewusstseinsinhalt motivirend wirkt und zwar den unbewussten Willen zu ganz bestimmtem Wollen determinirt..., liegt an der idealen Beschaffenheit des Inhalts selbst." (Pf.)

Ueber Gedankenlesen. Ein wissenschaftlich gebildeter Gedankenleser, John Dalton, ein Nachkomme des Chemikers Dalton, nach dem die Farbenblindheit benannt wird, gesteht ein, dass es dabei ganz natürlich hergehe; er weist alle Reclame des Wunderbaren von sich ab und sagt offen, dass mit etwas Geduld und Uebung jedermann leisten könne, was er leisten kann. Das ist nun freilich nicht ganz richtig. Denn Dalton besitzt ganz ungewöhnliche, fast krankhaft gesteigerte Feinfühligkeit. Dieselbe befähigt ihn, auch die leisesten Muskelbewegungen, welche mit Gemüthsbewegungen verbunden sind, zu erkennen und zu beurtheilen. Die Personen, welche er als Vermittler gebraucht, studirt er vorher so genau auf ihre Muskelbewegungen durch ihren Händedruck, dass er sich ein „Muskelvocabular" zusammenstellen kann, aus dem er z. B. beim Auffinden einer versteckten Nadel die Richtung des zu nehmenden Weges, das Ja oder Nein auf eine Frage, die Nähe oder Entfernung vom Ziele erkennt.

Nachdem diese Verhältnisse exact wissenschaftlich von G. Guicciardi und G. C. Ferrari, welche auch den Rechenkünstler Zaneboni einer exacten Prüfung unterwarfen, im psychologischen Laboratorium zu Reggio-Emilia untersucht wurden, kann über die eigentliche Natur des „Gedankenlesens" kein Zweifel mehr bestehen.[1] (G.)

[1] Vgl. „Riv. sperim. di Frenet" XXIV. 1898. p. 185-238. Il lettore del pensiero „John Dalton" Contributo alla psicologia delle piccole percezioni e dei movimenti minimi. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorgane. 1899. XIX. Bd. S. 309 ff.

Zur Psychologie des Kindes.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Unter den zahlreichen und emsigen experimentellen Arbeiten der physiologischen Psychologie nehmen im Augenblicke die Experimente an Kindern eine hervorragende Stelle ein. Zunächst haben viele Schulmänner, wie Burgerstein, Griesbach, Ebbinghaus u. A. die Leistungsfähigkeit bezw. Ermüdbarkeit der Kinder durch die verschiedenen Lehrgegenstände und Lehrstunden experimentell bezw. statistisch zu erforschen gesucht, um damit einer rationellen Regelung des Lehr- und Stundenplanes eine sichere Grundlage zu bieten. Doch dürften diese Untersuchungen kaum der Psychologie des Kindes eigenthümlich sein: ähnliche Experimente kann man auch an Erwachsenen anstellen.

Dagegen gehen andere experimentelle und statistische Untersuchungen auf die Entwicklung des Seelenlebens des Kindes. Man beobachtet, wann und wie, in welcher Reihenfolge, in welcher Abhängigkeit von einander die einzelnen Seelenthätigkeiten des Kindes auftreten, ob dieselben überhaupt sogleich von Geburt an beginnen usw. Diese Untersuchungen werden von verschiedenen Absichten geleitet. Die Einen, insbesondere Schulmänner und Männer der Praxis, wollen daraus die natürlichen Grundlagen für eine rationelle Pädagogik gewinnen; die Anderen suchen theoretische Aufschlüsse über das Seelenleben überhaupt, das sie in seinem Entstehen, seiner Entwicklung von den einfachsten Aeusserungen an beim Kinde am besten erforschen zu können glauben. Noch Andere wollen die Entwicklungslehre auch auf psychologischem Gebiete durch die Kinderpsychologie zur Geltung bringen bezw. eine rein physiologische Erklärung des Seelenlebens daraus gewinnen.

Manche Pädagogen hegen sehr optimistische Erwartungen von der Psychologie des Kindes. Diese Erwartungen haben dahin geführt, auch bereits eine pathologische Kindespsychologie zu schaffen, welche sich schon einer reichen Litteratur erfreut.

Die Kindespsychologie macht nach dieser Richtung jetzt so rasche Fortschritte, dass wir bereits eine „pädagogische Pathologie", wie eine periodische Zeitschrift: »Die Fehler des Kindes« besitzen. Ph. Burkhard hat in einer Monographie: „Die Fehler der Kinder. Eine Einführung in das Studium der pädagogischen Pathologie, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von den psychopathischen Minderwerthigkeiten" [1]) das zerstreute Material fleissig gesammelt und es nicht vernachlässigt, in dunklen und streitigen Fragen dieses schwer zugängigen Gebietes sich brieflich bei urtheilsfähigen Männern Rath zu erholen. Seine Pädagogik stützt sich im wesentlichen mit der Terminologie auf den Herbartianer Strümpell[2]), dem in seinem hohen Alter allerdings eine reiche Erfahrung zu Gebote steht und sehr besonnen urtheilt, dessen Schlagwörter: „Psychophysischer Mechanismus", „psychischer Mechanismus", „freiwirkende Causalitäten" aber immerhin den kaum mehr haltbaren psychologischen Standpunkt Herbart's charakterisiren. Man kann nicht leugnen, dass das Studium der Abnormitäten bei Kindern wie für die Pädagogik so für die Psychologie überhaupt von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist: aber wie alle Kinderpsychologen, verspricht auch Burkhard sich zu viel von der neuen und neuesten Wissenschaft. So wenn er am Schlusse erklärt:

„Möge die Lectüre dieser Schrift die Ueberzeugung wahren, dass von der Lösung der in obigen Thesen niedergelegten Forderungen physische, geistige und ethische Existenz unseres Volkes zum wesentlichen Theile abhängt, indem Kräfte gewonnen werden können, die geeignet sein dürften, dazu beizutragen, unser liebes deutsches Vaterland gross und stark zu machen. Und in diesem Sinne ist die Realisirung bezeichneter Aufgaben eine — nationale That!"

In demselben Sinne ist ein Vortrag von W. Peper gehalten und geschrieben: „Die wissenschaftliche und praktische Bedeutung der pädagogischen Pathologie", den er in der Versammlung der Holsteinischen „Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens" gehalten.[3])

[1]) Karlsruhe 1898. — [2]) Die pädagogische Pathologie oder die Lehre von den Fehlern der Kinder. Eine Grundlegung für gebildete Eltern, Studirende der Pädagogik, Lehrer, sowie für Schulbehörden und Kinderärzte. Von L. Strümpell. 2. Aufl. von A. Spitzner. — [3]) Sammlung pädag. Vorträge. Herausgegeben von W. Meyer-Markau. XI. Bd. 1. Heft. Bonn 1898.

Ein specielles äusserst wichtiges und interessantes Thema behandelt einer „der tüchtigsten Schüler“ Strümpell's, A. Spitzner[1]), Die „psychogenen Störungen“ der Kinder, d. h. psychisch bedingte körperliche Störungen, von den Medicinern „hysterische“ genannt. Er zeigt gute Kenntniss der Thatsachen und gibt praktische Winke zur Behandlung solcher Kinder. Auf demselbeu besonnenen Standpunkte stehen E. Henoch[2]) und L. Bruns.[3])

Auch der Psychiater Th. Ziehen erwartet von der Kindespsychologie grosse Dinge. Er erklärt in seinem Vorworte zur deutschen Ausgabe des grossen kinderpsychologischen Werkes des Amerikaners Baldwin die Untersuchungen und Resultate dieses Forschers für den Ausgangspunkt einer ganz neuen Pädagogik nicht nur, sondern sogar für einen Wendepunkt in der Geistesentwicklung der Menschheit. Das ist doch gewiss übertrieben.

Gegenüber solchen extrem-optimistischen Erwartungen, die man auch in Amerika von der experimentellen Psychologie für die Pädagogik hegt, erklärt H. Münsterberg, obgleich ein Hauptvertreter dieser modernen Psychologie und zwar einer der fortgeschrittensten, in einer Reihe von Artikeln der *Atlantic Monthly* und der *Educational Review* (1898), dass die Erziehung von dieser Wissenschaft gar nichts zu erwarten hat; er warnt sogar die Lehrer, darauf Erwartungen zu gründen. Nach ihm werden nämlich nicht die geistigen Phänomene, sondern nur begleitende physische und physiologische gemessen.

„Es bleibt eine Illusion, zu glauben, dass eine Art mathematischer Psychologie das Ergebniss unserer Laboratorien ist.“ „Wo man auch immer psychologische Vorgänge gemessen hat, da hat man entweder physische Vorgänge untergeschoben, wie in unseren Zeiten, oder psychische Vorgänge selbst, nach der Analogie mit physischen Vorgängen sich falsch vorgestellt.“

Die Kinderpsychologie ist dem Vf. nur eine Methode der allgemeinen Psychologie, keine selbständige Wissenschaft; als solche würde die Seele des Kindes ihr Zweck sein. Mit Hilfe der Psychologie überhaupt sucht man die Seele des Kindes kennen zu lernen. Aber umgekehrt hat die Beobachtung der Kindesseele nur insofern Werth, als sie die Entwicklung der Seele von einfachen zu complexeren Zuständen zeigt: sie ist also nur Mittel für die Psychologie.

[1]) Psychogene Störungen der Schulkinder. Leipzig 1899. — [2]) Vorlesungen über Kinderkrankheiten. 6. Aufl. Berlin 1897. — [3]) Die Hysterie im Kindesalter. 5. u. 6. Heft des I. Bd.'s der „Sammlung zwangloser Abhandlungen aus dem Gebiete der Nerven- und Geisteskrankheiten von K. Alt. Halle 1897.

Am allerwenigsten darf die experimentelle Psychologie als sogen. physiologische Psychologie die Pädagogik beeinflussen. Der Lehrer hat es mit den geistigen Thätigkeiten des Kindes zu thun; die dabei verlaufenden Hirnprocesse gehen ihn gar nichts an.[1])

Was man übrigens von dieser modernen physiologischen Psychologie und Pädagogik zu halten habe, kann man wohl am deutlichsten aus ihrer rein materialistischen Auffassung der Seelenkräfte ersehen. Der Umstand, dass J. Baumann[2]) in der Frage über das Wesen und die Bildung des Willens von den „krankhaften Erscheinungen des Willens ausgeht", noch mehr, dass er daraus folgert, dass „die Willenshandlungen stets körperlich bedingt sind", beweist, dass der wahre Begriff eines frei sich entscheidenden Willens dieser physiologisch-pädagogischen Richtung ganz verloren gegangen ist. Demgemäss beschreibt Baumann Wunsch, Begehren, Wollen mit der Phraseologie Münsterberg's, der bekanntlich in seiner von ihm selbst als unreife Jugendschrift bezeichneten Abhandlung: „Die Willenshandlung" den Willen als eine Summe von Empfindungen definirt, der alle geistige Thätigkeit durch Muskelcontractionen erklären will und wegen seiner Hirnpsychologie demgemäss ganz mit Recht von seinem Lehrer Wundt als ein Vertreter materialistischer Metaphysik gekennzeichnet worden ist.

Wir stimmen Münsterberg gern bei, wenn er die Kinderpsychologie nur für eine Methode hält, um das Seelenleben überhaupt zu erforschen. Dieselbe ist in der That geeignet, psychologische Probleme experimentell zu lösen, auf viel verhandelte Fragen eine exactere Antwort zu geben.

So haben früher nicht wenige Philosophen behauptet, die Sprache sei früher als die Begriffe, letztere erhielten wir durch die Sprache. Experimente an Kindern haben gelehrt, dass sie Farben längst unterscheiden können, z. B. vorgehaltene Farben auf einer Farbenmustertafel zeigen, ehe sie dieselben benennen können. Sie verwechseln oft die Namen, nicht aber die Farben selbst. Dagegen müssen wir entschieden die Verwerthung der Kinderpsychologie zu tendentiösen Zwecken, wie Ausdehnung des Darwinismus auf das Seelenleben, oder physiologische Auffassung der Geistesthätigkeiten ablehnen.

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik. Von O. Flügel u. W. Rein. 1899. 2. Heft. S. 130 ff. — [2]) Ueber Willens- und Charakterbildung auf physiologisch-psychologischer Grundlage. Schiller-Ziehen, Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädag. Psychol. I, 3. 1897.

Aber gerade das bedeutendste Werk[1]) über die Psychologie des Kindes, das wirklich diesen Namen verdient und sich nicht blos mit einem Kinde, wie Preyer, Schinn, Moore, Lindner, Binet u. A. beschäftigt, das das gesammte zerstreute Material einheitlich zusammengefasst und mit neuer Methode, durch neue Experimente bereichert und sichergestellt hat, hat den Darwinismus auch auf das Seelenleben anzuwenden unternommen, wobei freilich zu seiner Ehre bemerkt werden muss, dass Baldwin den Hauptfactor des Darwinismus, den Zufall, entschieden verwirft.

Mit ihm müssen wir uns demnach im Folgenden insbesondere beschäftigen. Einige schöne von ihm angestellten Experimente und daraus gewonnenen Resultate werden wir dem Leser mittheilen, sodann aber seine naturphilosophischen Anschauungen einer Kritik unterziehen.

II.

Eine der elementarsten Aufgaben der Experimente mit Kindern ist die, zu bestimmen, in welcher Reihenfolge die Wahrnehmungen der verschiedenen Farben entstehen. Preyer begann die Reihe seiner Experimente damit, dass er u. a. dem Kinde verschiedene Farben vorzeigte und dieselben benennen liess. Der Procentsatz der richtigen Antworten in der ganzen Zahl derselben bestimmt das Resultat.

Dass diese Methode unzulänglich ist, beweist die Erwägung, dass das Kind bei derselben eigentlich vier Fragen beantworten muss, die man im Resultate nicht von einander scheiden kann: 1° Die Unterscheidung der Farbenqualitäten, 2° das Wiedererkennen einer Farbe, 3° die feste Association zwischen der bestimmten Farbe und ihrer Benennung, 4° die Fähigkeit, die Namen der verschiedenen Farben leicht auszusprechen. Schon die Thatsache, dass das Kind schon lange Farben unterscheidet, ehe es überhaupt sprechen kann, beweist das Fehlerhafte dieser Methode. Die Kinder kennen auch viele Wörter, können sie aber nicht fertig aussprechen.

Die aus dem Aussprechen der Farben sich ergebende Ungenauigkeit des Experimentes suchte später Preyer und auch Binet dadurch zu eliminiren, dass sie selbst die Farben aussprachen und sie vom Kinde

[1]) *Mental development in the child and the race.* Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse. Uebers. von Arnold und Ortmann. Mit einem Vorwort von Th. Ziehen. Berlin 1898.

in der Farbentafel aufsuchen liessen. Die Resultate waren von denen der ersten Experimente sehr verschieden; aber wie wenig zuverlässig sie sind, beweist der Umstand, dass Preyer's Kind das Gelb am leichtesten identificirte, während Garbini das gerade Gegentheil gefunden hat.

Um die Sprachassociation überhaupt zu eliminiren, wandte Binet statt der „Benennungsmethode" die Wiedererkennungsmethode (*méthode de reconnaissance*) an. Sie besteht darin, dass er dem Kinde eine gefärbte Marke vorhält und dieselbe Farbe in der Farbentafel aufsuchen lässt. Auch Preyer hat durch die Frau Professor Dehii in Dorpat auf diese an ihrem Kinde mit Erfolg angewandte Methode aufmerksam gemacht, sie als die allein richtige bezeichnet.

Aber auch diese Methode gibt keine eindeutige Antwort auf die eigentliche Frage: Wann erhält das Kind die eigentliche absolute Farbenwahrnehmung, und in welcher Reihenfolge folgen die Farben in dem Geiste des Kindes aufeinander? Das Experiment lehrt blos die Unterscheidungsfähigkeit des Kindes gegenüber mehreren nebeneinander liegenden Farbenqualitäten. Sodann können wir bei der Wiedererkennungsmethode den Einfluss der Worte kaum eliminiren; man hat nämlich gefunden, dass Farben leichter erinnert werden, wenn die Kinder die Namen derselben kennen. Man dürfte also nur Kinder wählen, welche noch keine Worte kennen. Binet experimentirte aber mit Kindern von 32-40 Monaten. Seine Liste, nach der Sicherheit des Erkennens geordnet, gibt nach der Benennungsmethode die Reihenfolge: Roth, Grün, Rosa, Braun, Violet, Gelb, nach beiden Methoden zusammen: Roth, Blau, Orange, Braun, Rosa, Violet, Grün, Weiss, Gelb. Gerade diejenigen Farben, welche die geläufigsten Namen haben, werden hier auch am sichersten erkannt.

Baldwin glaubte darum eine ganz neue Methode ausfindig machen zu müssen, um die genannten Fehlerquellen der Beobachtung auszuschliessen. Dieselbe ergab sich ihm in der „dynamogenetischen" Methode. Dieselbe beruht auf der Voraussetzung, dass die Handbewegungen des Kindes beim Langen und Greifen der beste Maasstab für die Beschaffenheit und die Intensität seiner Sinneswahrnehmungen sind. Diese Voraussetzung stützt sich auf mannigfache Beobachtungen. Die Handbewegungen reflectiren schon vor der Sprache die ersten und die meisten Reize. Die Hand ist das beweglichste und thätigste Organ des Willens und dient damit den verschiedenartigsten Zwecken. Die Beobachtung hat gelehrt, dass

die beweglichsten Organe, besonders Hand und Finger, die feinste Sensibilität besitzen; manche Typen von Handlungen, wie Imitation, entstehen in Verbindung mit der Hand; die organische Vorbereitung für das Wollen im Gehirn wird zuerst durch Einrichtungen für Handbewegungen erreicht. Das Sehen von Farben hat einen regelmässigen und für jede Farbe speciellen Einfluss auf die Bewegung: Aehnliches gilt von den Tönen. Das Ticken einer Uhr wird deutlicher vernommen, wenn zu gleicher Zeit Bewegungen gemacht werden. Beim Hören eines starken Tones findet eine Vergrösserung der Hand durch vermehrte Blutzufuhr statt. Das „Muskel-" oder „Gedankenlesen", die „unbewussten Bewegungen" bei Kranken und manche anderen Thatsachen bestätigen das Gesetz der „Dynamogenese."

Nach dieser Methode liess Baldwin seine beiden Mädchen H. und E. in bestimmter Entfernung nach vorgehaltenen Farben greifen. Die Stärke des dynamogenetischen Reizes der Farbenqualität auf die Augen des Kindes (D) steht offenbar in directer Proportion zu der Qualität (q), dem „sensationellen Charakter" der Farbe und in umgekehrter zu der Entfernung (d). Darum ergibt sich die Gleichung

$$D = K \cdot \frac{q}{d}$$

worin K eine Constante bezeichnet, während q und d, und also auch D Variabele sind. Lässt man die Qualität des Reizes q constant, so kann man aus verschiedenen d den Einfluss der Entfernung des Objectes bestimmen; Experimente in verschiedenen Altersstufen messen den Einfluss der Erfahrung auf d. Lässt man dagegen d constant, so enthüllen die Experimente den sensationellen Eindruck von q. Der Nullpunkt der Entfernung d ist nicht bei Wegfall aller Entfernung, sondern an dem Punkte, wo die Entfernung keinen Einfluss mehr auf das Greifen des Kindes ausübt. Wenn z. B. das Kind constant bei q Zoll Distanz nach einer Farbe langt, dann hat die Entfernung überhaupt keinen Einfluss mehr, es ist $d = 0$.

Desgleichen, wenn das Kind etwa bei 14 Zoll Entfernung es aufgibt, nach einer Farbe zu langen, so ist der Einfluss von d hier so stark, dass er alle Einflüsse aller möglichen q ausschliesst; diese Entfernung macht also aller Bewegung ein Ende. Hier ist also $d = \infty$. Indes kommt es vor, dass das Kind durch eine ungewöhnliche Anstrengung diese Grenze seiner Erfahrung durchbricht. „Diese Ausführungen machen es klar, dass jener mathematische Ausdruck — wie die meisten Berufungen auf Mathematik in der Psychologie —

weiter nichts ist, als ein künstliches Vortäuschen von Exactheit. Es lässt sich diese Methode, wie jede andere in der Psychologie, nur mit einer Anzahl von Vorsichtsmaasregeln und unter eben so vielen Enttäuschungen anwenden."

Die Anordnung der Experimente bei der Anwendung dieser Methode war nun folgende: Baldwin begann mit seinem Kinde H. im neunten Monat zu experimentiren. Das Kind wurde in eine bequeme sitzende Stellung gebracht, die durch ein Band, das um die Brust ging und hinten am Stuhle befestigt war, constant erhalten wurde. Die blosen Arme blieben frei zur Bewegung. Papierstückchen von verschiedener Farbe wurden ihm einzeln in verschiedener Entfernung, vorn, rechts und links vorgelegt. Ein Stab horizontal direct vor dem Kinde, parallel mit der Linie, welche die Schultern verbindet, also gleich weit entfernt für beide Hände, trug die Farbenblättchen. Von 217 Experimenten wurden 111 mit 5 Farben, 106 mit gewöhnlichem Zeitungspapier als Repräsentanten eines neutralen Objectes ausgeführt.

Die vom Vf. in Tabellen geordneten Resultate über die Fälle der Annahme und der Ablehnung des Greifens nach der Farbe zeigen, dass das Kind im Alter von neun Monaten verschiedene Farbenwahrnehmungen besitzt. Nach ihrer Anziehungskraft ordnen sich die Farben: Blau, Roth, Weiss, Grün, Braun.

Damit stimmt Binet gegen Preyer überein, der Blau an's Ende der Reihe stellt.[1]) Derselbe stellt auch Braun vor Roth und Grün, während für Baldwin's Kind es recht neutral war; das von Miss Schinn beobachtete Kind hatte Abneigung gegen Braun. Das Zeitungspapier hatte innerhalb der Grenzen des Reichens, 9-10 Zoll und noch bis 14, fast dieselbe Anziehung wie Roth. Bei 15 Zoll und darüber wurde es in 93 % der Fälle abgelehnt, während Blau in dieser Entfernung nur in 75 %, Roth in 83 % abgelehnt wurde. Die Bevorzugung des Blau bestätigte Prof. Jastrow auf der Chicagoer Ausstellung.

Inbezug auf die Distanz lehren die Tabellen, dass in 16" Entfernung und darüber das Kind hartnäckig alles ablehnte. Bei 15" lehnte es 90 % der Farbenfälle und 93 % der Zeitungspapier-Fälle ab. Bei 14" wurden nur 14 %, bei 13" nur etwa 8 % abgelehnt. Bei 10" der Reichweite findet gar kein Ablehnen statt. Daraus ergibt sich die sehr feine Abschätzung der Armlänge durch das Auge

[1]) Gelb hat Baldwin nicht in den Bereich seiner Untersuchungen gezogen, weil er kein passendes Fliesspapier von dieser Farbe haben konnte.

und das Hervortreten des Elementes der Muskel-Empfindung von Armbewegungen beim Wahrnehmen von Entfernungen im allgemeinen in so frühem Alter. Vor der vierten oder sechsten Woche greift das Kind noch nicht nach etwas, was es sieht. Sehr schnell bildet sich also die Association zwischen Grösse, Perspective, Licht und Schatten, woran das Auge die Distanz misst, mit den Armbewegungen aus.

Preyer stellt dagegen die Behauptung auf, dass das Kind in den zwei ersten Lebensjahren noch keine Farben unterscheide. Gegen Baldwin's Resultate bemerkt er: sie bewiesen nicht die Farbenwahrnehmung, sondern nur den Reiz der Neuheit; wogegen Baldwin mit Recht geltend machen kann, dass die Neuheit eben im Farbenwechsel besteht.

Baldwin selbst will seinen Resultaten keine absolute Gültigkeit zusprechen; die Zahl der Experimente könnte wohl nicht als hinreichend anerkannt werden: wohl aber sind sie sehr geeignet, die neue dynamogenetische Methode zu illustriren.

III.

Mit derselben stellte er nun zunächst Experimente über den Ursprung der Rechtshändigkeit an.

Diese Experimente widerlegen zunächst mehrere der bekannten Erklärungen dieser Erscheinung. Man hat oft behauptet, dass das Kind durch das gebräuchliche Tragen auf den Armen der Mutter oder der Amme rechtshändig werde. Weil die Wärterin das Kind auf ihrem rechten Arme trägt, bleibt nur der rechte Arm des Kindes frei: derselbe kann sich also allein üben und kräftigen.

Das ist aber von seiten des Kindes wie der Mutter unrichtig. Von seiten des Kindes, welches sich mit beiden Händen festhält; von seiten der Mutter: denn weil sie rechtshändig ist, trägt sie das Kind auf dem linken Arme, um mit dem rechten arbeiten zu können; und so müsste die rechtshändige Mutter das Kind linkshändig machen. Baldwin fand bei sich und anderen Müttern und Ammen die Tendenz, das Kind in der linken Hand zu tragen. Er selbst liess seine Kinder überhaupt nicht auf den Armen tragen, und doch wurden sie rechtshändig.

Andere haben die Rechtshändigkeit aus der stärkeren Entwicklung der ganzen rechten Seite des Körpers abgeleitet: das grössere Gewicht dieser Hälfte verlange eine grössere Anstrengung beim Sich-

aufrichten; darum würden die rechtsseitigen Muskeln durch Uebung mehr gekräftigt.

Die Experimente Baldwin's zeigen aber, dass vor allem Aufrichten des Kindes bereits die Rechtshändigkeit vorhanden war; sein Kind wurde am Aufrichten sorgfältig verhindert. Dieser thatsächlichen Widerlegung der Theorie durch Baldwin muss aber auch das rein theoretische Bedenken hinzugefügt werden: Woher denn die stärkere Entwicklung der rechten Körperhälfte, und ist dieselbe ursprünglich oder auch nur thatsächlich?

Ferner soll das Schlafen der Kinder auf einer bestimmten Seite die Rechtshändigkeit erklären: aber Baldwin liess seine Kinder abwechselnd auf die eine und die andere Seite legen, und sie wurden doch rechtsseitig.

Die Ergebnisse der mit peinlichster Sorgfalt und strengsten Vorsichtsmaasregeln ausgeführten Versuche fasst Baldwin in folgende Sätze zusammen:

„1. Eine andauernde Bewegung irgend einer Hand wurde nicht beobachtet, so lange (6.-10. Monat incl. im Leben des Kindes) keine heftigen Muskelanstrengungen vorhanden waren.

„2. Unter eben diesen Umständen ist die Tendenz, beide Hände zugleich zu gebrauchen, etwa doppelt so gross wie die Vorliebe für jede einzelne Hand.

„3. Im 7. und 8. Monat wurde eine deutliche Vorliebe für die rechte Hand bei stärkeren Anstrengungen im Langen bemerkbar. Es bestätigte sich dies in zwei sehr verschiedenen Classen von Fällen. Zuerst beim Langen nach Objecten, die inbezug auf Farbe neutral waren (Zeitungspapier etc.), in einer Entfernung, die mehr betrug als die Reichweite, und zweitens beim Langen nach leuchtenden Farben in jeder Entfernung. Rechtshändigkeit hat sich also im 6. und 7. Monat unter dem Druck der Muskelanstrengung entwickelt, und erwies sich ebenso als dem Einfluss eines starken Farbenreizes auf die Augen unterworfen.

„4. Bis zu dieser Zeit hatte das Kind noch nicht gelernt, zu stehen oder zu kriechen; deshalb ist die stärkere Entwicklung der einen Hand nicht auf einen Unterschied im Gewicht der beiden Längshälften des Körpers zurückzuführen. Da es auch noch nicht sprechen oder deutliche articulirte Töne von sich geben konnte, so können wir ferner sagen, dass Rechts- oder Linkshändigkeit sich entwickeln kann, wenn das motorische Sprach-Centrum noch nicht functionirt. Und ferner wird der Gebrauch der rechten Hand nach der linken Seite ausgedehnt (sie greift in die Langsphäre der linken über), woraus sich ergibt, dass die Gewohnheit beim Greifen den Gebrauch der Hände nicht bestimmt.

„5. In den meisten Fällen, wo sich ein bevorzugter Gebrauch der einen Hand ergab, folgte die andere oder zurückbleibende Hand langsam dem Vorangehen der ersteren, und zwar in einer Weise, die deutlich eine symmetrische Innervation der begleitenden Bewegungen der zweiten Hand anzeigte. Es be-

stätigte dies der Schluss, den Fechner und E. H. Weber inbezug auf solche Bewegungen aus der Erscheinung des Spiegelschrift-Schreibens usw. ableiteten."[1])

Kinder, welche mit der linken Hand schreiben sollen, liefern nämlich regelmässig Spiegelschrift; dies erklärt sich am einfachsten dadurch, dass die linke Hand die Tendenz besitzt, Bewegungen, welche symmetrisch zu denen der anderen Hand verlaufen, auszuführen. Die Spiegel- oder umgekehrte Schrift verhält sich nämlich symmetrisch (umgestülpt congruent) zu der normalen.

Um eine befriedigende Erklärung von dem Entstehen der Rechtshändigkeit beim Kinde zu geben, muss man in Erwägung ziehen, dass die Handbewegungen nach der articulirten Sprache die allgemeinsten und significantesten Ausdrucksbewegungen darstellen. Nun werden aber die Körperbewegungen der linken Seite von der rechten Gehirnhemisphäre, die der rechten von der linken Hemisphäre regulirt. Das Sprachcentrum liegt aber im linken Schläfenlappen des Gehirns. Somit wäre die Rechtshändigkeit anatomisch und physiologisch begründet: Der Sprechende bedient sich der rechtshändigen Bewegungen der Hand aus demselben physiologischen Grunde, der das Sprechen durch den Einfluss der linken Gehirnhemisphäre bedingt.

Mit diesem schönen Resultate ist nun freilich Baldwin nicht zufrieden: er sucht es descendenz-theoretisch zu begründen. Er findet es wahrscheinlich, dass nicht blos bei seinem Kinde die Rechtshändigkeit vor der Sprache entstand, sondern dass überhaupt Nachahmung von gesehenen Bewegungen durch die Hand vor der articulirten Nachahmung von gehörten Lauten auftritt, trotzdem dass das Hören in seiner Entwicklung beim Kinde eher vollkommen wird als das Sehen. Ferner ist die Musik, welcher das „Ausdrucksvolle" charakteristisch ist, mit der Sprache auf's innigste verbunden, auch sie hat im linken Centrum des Gehirns ihren Sitz: wenigstens sind nach Frankl-Hochwart keine Fälle von Amusie bekannt geworden noch Verletzungen der rechten Hemisphäre. Es muss also wie die Musik so die Handgesticulation als Vorstadium der articulirten Sprache angesehen werden: auf irgend einer Stufe der biogenetischen Entwicklung muss demnach die Rechtshändigkeit aufgetreten sein: entweder durch „Erfahrung" oder durch „spontane Variation!" Bei Vierfüsslern und handlosen Zweifüsslern konnte nun die einseitige Ausbildung nicht Platz greifen: es fehlte der einseitige Reiz, und ein

[1]) S. 65 f.

zufälliges Auftreten hätte nur schädlich wirken und also wieder durch die Selection beseitigt werden müssen. So wäre es offenbar beim Vogel ein grosser Schaden, wenn er rechtsseitig würde. Also erst bei den Affen war die Möglichkeit gegeben, dass sich Einhändigkeit ausbildete. Nun wird allerdings behauptet, dass die Affen vielfach linkshändig seien, und Livingstone behauptet dies von allen Thieren. Doch ist darüber nichts Sicheres ausgemacht. Darum wird wohl erst in der Racengeschichte die genannte Aufhebung der Symmetrie durch „spontane Variation" entstanden sein. Eine solche konnte kaum ausbleiben; denn es ist wohl nicht möglich, dass zwei Gehirnhälften, die so stark von einander gesondert und verhältnissmässig so unabhängig von einander functioniren, in genauem Gleichgewicht bleiben sollten. Auch scheint die Anordnung der Arterien auf eine stärkere Blutzufuhr zur linken Hemisphäre hinzuweisen.

„Es ist demnach wahrscheinlich, dass die Rechtshändigkeit beim Kinde durch Unterschiede in den beiden Gehirnhälften bedingt wird, die in einem früheren Lebensstadium erlangt werden und deren Anlage ererbt ist.... Diese ererbte Einseitigkeit des Gehirns ist ebenso verantwortlich für die Association von Rechtshändigkeit, Sprache und musikalischer Befähigung, da die Sprache eine Weiterentwicklung derselben einseitigen Bewegungsfähigkeit ist, die sich zuerst in Rechts- und Linkshändigkeit kundgibt."

Diesen Ausführungen können wir vor allem darum nicht beistimmen, weil sie den Ursprung der Sprache lediglich auf eine spontane mehr oder weniger zufällige Variation im Gleichgewicht der Gehirnhemisphären zurückzuführen versuchen. Eine so erstaunliche Gottesgabe kann nur durch eine ordnende, berechnende Intelligenz sich entwickeln.

IV.

Um der Physiologie und Psychologie des Schreibens auf den Grund zu kommen, liess Baldwin sein Kind in „malender Nachahmung" sich üben. Die Bewegung ist die natürliche Reaction des Kindes im postfötalen Zustande auf alle Einflüsse; nach Preyer und Bain erfolgen solche Bewegungen selbst spontan von dem motorischen Centrum aus ohne äussere Reize. Sobald nun der Nachahmungstrieb bei seinem Kinde erwacht war, liess er es Thiere, die es kennen und zu benennen gelernt hatte, nach „Vorlage" abzeichnen. Bis zum 27. Monate zeigte sich keine Spur von einer Darstellung eines Bildes im Bewusstsein; es machte einfach die Handbewegungen des Vorzeichners nach, darum war gar keine Aehnlichkeit zwischen Vorlage

und Zeichnung zu beobachten; es wurden nur Striche hin und her gemacht. Erst mit Beginn des 27. Monats malte sie die Theile z. B. eines Mannes einzeln in der Reihenfolge, die sie beim Zeichnen des Vaters sah: Kopf (ein Kreis), darunter Rumpf (eine Ellipse), weiter unten die Beine (zwei gerade Linien) und Hände (zwei Linien an den Seiten des Rumpfes). Später machte sie die Zeichnungen auch ohne Vorlage: das Kind fing also an, sein geistiges Bild malend nachzuahmen.

Diese „malende Nachahmung" bildet offenbar die Grundlage der Handschrift; denn Schreiben ist das Nachahmen einer Vorlage, mag dieselbe nun äusserlich gezeichnet sein oder als Gedächtnissform die Hand des Schreibenden leiten. Dazu sind aber die drei Reihen von zusammenwirkenden Elementen erforderlich, 1° die Reihe der gesehenen Formen: v, v', v'' (v-Reihe), 2° die Reihe der Muskelempfindungen der schreibenden Hand wie Empfindung von Berührung, von Vorhandensein der Fingerglieder, von Muskelspannung, von der Lage der Hand auf jedem Punkte der Bewegung usw.: m, m', m'' (m-Reihe), 3° die Reihe der gesehenen Handbewegungen: o, o', o'' (o-Reihe).

Dass alle diese drei Momente beim Schreiben zusammenwirken, lässt sich leicht nachweisen. Schliesst man z. B. die Augen beim Schreiben, so fallen die Buchstaben schlecht aus. Wie nothwendig die gesehenen Formen sind, zeigen Fälle von Wortblindheit, wo Verletzung des optischen Centrums Agraphie hervorruft. Die Wichtigkeit der Muskelempfindungen beweist die Schwierigkeit, mit von Kälte erstarrten Händen zu schreiben.

Goldscheider stimmt mit dieser Erklärung der Handschrift nicht ganz überein.[1]) Er findet auch drei „Momente", die bei der Entstehung der malenden Nachahmung wirksam sind: *a*) ein optisches Bild der Handbewegungen, welche zum Zeichnen der Vorlage nöthig sind; *b*) eine Reihe von neuen motorischen Thätigkeiten; *c*) eine Reihe von Empfindungen wirklicher Bewegungen, durch welche die Anregung regulirt und controlirt wird (motorisches Bewegungsbild, offenbar die Muskelempfindungsreihe Baldwin's).

Dabei hat Goldscheider die „Reihe der gesehenen Formen" vernachlässigt; dass dieselbe aber als selbständiges Moment angesehen werden muss, beweist die Beobachtung, dass das Kind lange schon Formen erkennt, bevor die Neigung besteht, sie nachzumalen; es

[1]) Physiologie u. Pathologie der Handschrift. Zeitschrift f. Psychiatrie. 1892.

dürfen also die ursprünglichen Reihen der optischen Figuren nicht mit der Reihe der gesehenen Handbewegung identificirt werden.

Wie kommt aber nun die Association zwischen den gesehenen Figuren und den beiden anderen Reihen: der Muskelempfindungen und gesehenen Handbewegungen, zu stande? Darauf erwidert Baldwin:

„Meine Beobachtungen zeigen, dass der Vorgang der folgende ist: In dem Maasse als sich die Erfahrung des Kindes erweitert, wird seine optische Wahrnehmung der Gestalten exacter, so dass gewisse Reihen von Retina- oder Augenbewegungen mehr und mehr bestimmt werden. In dieser Periode wird die Reihe der Hand- und Armbewegungen, die zuerst klein und beschränkt war, durch zunehmende Beweglichkeit dieser Glieder aufgelöst. Folglich werden 1° von den Empfindungen der Armbewegungen diejenigen Elemente betont, welche sowohl gesehene als auch gefühlte Bewegungen darstellen, und es werden 2° von den letzteren wieder diejenigen stärker betont, die Resultate hervorrufen, die identisch sind mit Elementen in gewissen, bestimmten Gestalt-Reihen, welche bereits durch das Auge festgelegt sind. Diese Reproduction von gesehenen Figuren-Elementen durch Bewegungen, die sowohl gesehen als auch gefühlt werden, befestigt die Association zwischen den Empfindungen der Bewegung (*m*-Reihe) und den Figuren-Vorstellungen (*v*-Reihe), während die optischen Erinnerungen an die Handbewegungen (*o*-Reihe) zu verschwinden streben."

Ausser dem schon Gesagten spricht für die Richtigkeit dieser Auffassung, dass wir auch mit dem Kopfe, mit den Füssen durch Bewegungen, die wir nicht sehen, malen können. Der Blinde kann doch auch schreiben, und doch kann er die Bewegungen seiner Hand nicht sehen: er schreibt vermöge der Association zwischen der Muskelempfindung und den mit den Fingern berührten Gestalten.

Die genaueren Untersuchungen Preyer's über die Psychologie des Schreibens haben wir früher in dieser Zeitschrift mitgetheilt.[1])

V.

Sehr eingehend weist Baldwin alle Formen der Suggestion, die er freilich in einem etwas weiteren Sinne nimmt, in ihren Anfängen bei Kindern nach, so dass die hypnotische Suggestibilität im normalen Seelenleben jedes Menschen angelegt erscheint. Bei der so grossen Verschiedenheit der Auffassungen über die Suggestion betont Baldwin gerade den Vertheidigern der Ausschaltung oder der Verengerung des Bewusstseins gegenüber die Wirksamkeit des Bewusstseins auf die suggerirten Bewegungen. Ausser der ideomotorischen und sensorimotorischen Suggestion nimmt er freilich auch eine rein physio-

[1]) 8. Bd. (1895), 4. Heft. S. 461-465.

logische an: wie wenn das Legen des Kindes auf die Gesichtsseite und Klopfen auf die Wirbelsäule es einschläfert; in den ersten sechs Wochen ist eben das Leben des Kindes hauptsächlich ein physiologisches, es wird da nur von Lust und Schmerz bestimmt, „seine Bewusstseinszustände sind wesentlich affectiv!"

Ausführlicher beschäftigt sich Baldwin mit der „hemmenden Suggestion", als deren hauptsächlichste Erscheinung er die Schüchternheit des Kindes ansieht. Er unterscheidet verschiedene Stadien in ihrem Auftreten: im ersten Lebensjahre tritt die „primäre" oder „organische" Schüchternheit auf; sie zeigt sich fremden Personen gegenüber in Ausdrücken von Furcht, Abwehr, Schreien. Diese instinctive Antipathie neben instinctiver Zuneigung zu den Angehörigen geht im zweiten Stadium durch näheren Umgang mit Fremden, also durch Erfahrung, in eine starke sociale Tendenz über, in eine Toleranz gegen Fremde und Vorliebe für Personen überhaupt. Im zweiten und dritten Jahre kehrt die Schüchternheit zurück, aber jetzt im eigentlichen Sinne, ohne eigentliche Furcht, frei von ihrer früheren organischen Gewalt und Methode des Ausdrucks.

„Der verschämte Dreijährige lächelt mitten in seiner Befangenheit, nähert sich dem Objecte seiner Neugierde, ist offenbar mehr überwältigt von dem Gefühle seiner eigenen Gegenwart, als von der seiner neuen Bekanntschaft, und ergeht sich in Handlungen, die darauf abzielen, auf sich selbst die Aufmerksamkeit zu lenken!"

Diese Entwicklung der Schüchternheit ist, wie der Vf. nachweist, zugleich eine Entwicklung des Sinnes des Kindes für Personalität, eine Entwicklung seiner „socialen" Anlage. Sehr gut bemerkt er:

„Wir müssen also sagen, dass das Kind dazu geboren ist, ein Glied der Gesellschaft zu werden, genau in demselben Sinne, wie es mit Augen und Ohren geboren wird, um die Bewegungen und Töne der Welt zu sehen und zu hören, und mit Tastsinn, um die Gegenstände im Raume zu fühlen!"

Weniger selbstverständlich ist die Analogie, welche Baldwin zwischen der socialen Entwicklung der Race d. h. der Menschheit und der des Kindes in diesem Stadium der „Schüchternheit" findet.

„Ich will hinzufügen, dass diese ganze Situation Gelegenheit gibt, die entwicklungsgeschichtliche Ansicht über den Ursprung des socialen und personalen Sinnes zu beurtheilen. In ihr liegt ein directer Beweis für das Wachsen des socialen Instinctes durch Aufnahme von Erfahrungen über sociale Dinge — oder wenn wir in die Feinheiten der biologischen Theorie eingehen, durch Summirung von Variationen, die alle geeignet sind, social zu überleben — und ferner haben wir einen directen Beweis für die Entwicklungsrichtungen, die diese Erfahrungen

und Variationen markirt haben. Denn ein Kind ist eine embryonale Person, eine sociale Einheit, die in Bildung begriffen ist, und es wiederholt in diesem ersten Stadium deutlich die Etappen in der socialen Geschichte der Rasse. Diese sociale Entwicklung stellt demnach eine Art allgemeiner Entwicklung dar, in der die Theorie, dass das Individuum durch Stadien hindurchgeht, die die Rassestadien der Art wiederholen, Belege von mehr als gewöhnlichem Werth finden sollte... Die Embryologie der Gesellschaft liegt in der Kinderstube offen da. Ich glaube deshalb, dass verschiedene Winke inbezug auf die Geschichte der Gesellschaft, sowohl der thierischen wie der menschlichen, uns durch die Erscheinungen der Schüchternheit, wie sie bisher beschrieben wurden, gegeben werden." [1])

Nun, dass die Entwicklung des Individuums mit dem der Gesellschaft und der Gattung manche Analogien darbieten würde, liess sich schon von vornherein erwarten. Das Wachsthum und der Bau des socialen Körpers muss mit dem Bau und der Physiologie eines physischen Organismus manche Aehnlichkeiten darbieten; auch die geistige Entwicklung des Kindes wird ähnliche Etappen durchlaufen wie eine jede sociale Einheit. Schäffle, Spencer, wie überhaupt die Vertreter der physiologischen Socialtheorie haben diese Analogien weitläufig ausgeführt und zur Grundlage ihrer Socialwissenschaft gemacht. Indes sind diese Analogien nicht so tiefgreifend, dass, wie Baldwin meint, das sogen. biogenetische Grundgesetz der Descendenztheoretiker darin einen „Beleg von ungeheurem Werthe" finden könnte. Denn die von Baldwin in der Kinderstube beobachteten Erscheinungen sind von so bekannter allgemeiner Natur, dass es zu ihrer Kenntniss keiner besonderen Kindespsychologie bedarf. Freilich gegenüber den übrigen Belegen für jenes Gesetz, nach welchem das Individuum in seiner Ontogenese die Phylogenese des Stammes recapitulire, mag es immerhin einen Werth beanspruchen.

Diese beweisen eben gar nichts. Denn wie kann man daraus, dass die embryonale Entwicklung des Individuums Stadien durchläuft, welche mit den Dauerformen anderer Lebewesen einige Aehnlichkeit hat, schliessen, dass die Vorfahren dieses Individuums dieselben einmal in ihrer vollkommenen nachembryonalen Entwicklung besessen haben? Manche Darwinisten leugnen absolut das biogenetische Grundgesetz, selbst der rabbiate Haeckel gibt zu, dass die Ontogenese nur lückenhaft und fehlerhaft die Phylogenese recapitulire. Dagegen hat es immerhin etwas für sich, dass das Individuum und die Gesellschaft der Race durch analoge Etappen in ihrer Ausbildung hin-

[1]) S. 143 f.

durchgehen; aber dass die eine die Recapitulation der anderen sei, bleibt auch hier unbewiesen. Man kann hier eher die Entwicklung der Race als eine Recapitulation der Entwicklung des Kindes, als die Entwicklung des Kindes für eine Recapitulation der Phylogenese erklären, wie es doch das biogenetische Grundgesetz, welches Baldwin durch die Psychologie des Kindes beweisen will, verlangen würde.

In den Zeichnungen der Kinder hat man eine Analogie mit ähnlichen Versuchen jetziger Wilden oder mit früheren Kunstperioden entdecken wollen. Trotz der grossen Verschiedenheit der Kinderzeichnungen erkennt man, wie James Sully fand[1]), viele gemeinsame Merkmale. Sowohl an den ganzen Figuren (des Menschen oder des Pferdes) wie auch an den einzelnen Theilen (Auge, Arm und Hand, Bein und Zehen, Nase und Ohr) lässt sich eine allmähliche künstlerische Entwicklung, ein Process der Specialisirung nachweisen. Sully weist insbesondere auf die Aehnlichkeit des Fortschrittes der Kinderzeichnungen mit dem Entwicklungsprocesse der Organismen hin, da die Kinder von „eiförmigen und embryoartigen" Gestalten ausgehen. Drei Stufen glaubt er unterscheiden zu können: 1⁰ Die des formlosen Gekritzels, 2⁰ die des primitiven Entwurfes, 3⁰ die der erkünstelteren Behandlung.

Dass die Kinder beim Zeichnen wie beim Sprechen, Gehen und allen übrigen Thätigkeiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, Differenzirten fortschreiten, braucht nicht erst experimentell nachgewiesen zu werden. Es liegt in der Natur der Sache, sowie auch in der Entwicklungsweise der Organismen ihre Differenzirung in späteren Stadien der Ontogenese begründet. So ist es auch selbstverständlich, dass die Menschheit von unvollkommenen, formlosen Zeichnungen zu specialisirten, genaueren Darstellungen fortschreitet. Aber aus diesem Kinderfortschritt folgt ebenso wenig, dass die Menschheit das Kindesalter recapitulire, als aus der Ontogenese die Phylogenese der Organismen.

(Schluss folgt.)

---

[1]) Untersuchungen über die Kindheit. Uebers. von J. Stimmthal. Leipzig 1897. Vgl. E. E. Brown, Notes on Children's Drawings. Univ. California Studies. II, 1. 1897; H. T. Lukens, Die Entwicklungsstufen beim Zeichnen. „Die Kinderfehler." II, 6. 1897.

Die Nachwirkung von Gundissalinus' „de immortalitate animae"

Von Dr. J. A. Endres in Regensburg.

Georg Bülow stellte an den Schluss seiner trefflichen Ausgabe und Erläuterung von Dominicus Gundissalinus' Schrift: *De immortalitate animae* den Gedanken, dass es nicht mehr angehe, die beginnende Periode der Hochscholastik mit den Namen eines Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales einzuleiten, sondern dass an deren Stelle fortan eben jener verdiente spanische Archidiakon zu treten habe „als der erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus".[1]) Dessen Verdienst als Uebersetzer philosophischer Schriften aus dem Arabischen war längst bekannt und gewürdigt; er theilt es mit dem zum Christenthum übergetretenen jüdischen Arzte Johannes Hispanus. Aber erst in den allerjüngsten Jahren wurde auch seinen mehr oder minder selbständigen eigenen Schriften die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, so zuletzt von Bülow dem genannten Tractate über die Unsterblichkeit der Seele, von Löwenthal seiner Abhandlung: *De anima* und von Correns der vordem dem Boëthius zugetheilten Abhandlung: *De unitate.*[2]) Nicht nur gewinnt dadurch das Bild der philosophischen Anschauungen Gundissalin's selbst allmählich eine plastische Gestalt, sondern derartige Textpublicationen verbreiten zugleich ein ersehntes

[1]) G. Bülow, Des Dom. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophie-geschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Auvergne: *De immortalitate animae.* Münster 1897. S. 143. — [2]) Referate über die Publicationen Löwenthal's und Correns' im »Phil. Jahrb.« 1892. S. 94 und 1893. S. 87. — Cl. Bäumker's neueste, zusammenfassende Abhandlung über Gundissalin im *Compte rendu du 4. congrès scientifique intern. des catholiques* (Fribourg [Suisse]. Impr. et libr. de l'oeuvre de St. Paul) war mir bei Abfassung obiger Zeilen noch nicht zugänglich.

Licht über manche Entwicklungsreihen philosophischer Probleme am Beginne und im Verlaufe namentlich des 13. Jahrhunderts. Auch werden wir dadurch mehr und mehr in den Stand gesetzt, ganz allgemeine Verweise, womit sich die Scholastiker dieser Zeit auf Autoren einer ihnen unmittelbar vorausgehenden beziehen, bestimmter zu deuten und oft bis zum Ueberdrusse gehäufte Argumente für irgend eine Materie annähernd auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen. Schon sind von den Gelehrten, welche sich bisher mit den Gundissalinischen Schriften befassten, mehrfache Perspectiven eröffnet worden auf eine spätere Benützung der Arbeiten des spanischen Archidiakons, so wenn Correns gerade den Grundgedanken des *Liber de unitate* bei Alanus de Insulis nachweist[1]), wenn Löwenthal eine ganze Reihe von Sätzen aus *De anima* bei Albertus Magnus wiederfindet.[2]) Bülow schloss seine Analyse der Schrift: *De immortalitate animae* mit der Andeutung, dass durch Gundissalinus ein wohlgeordnetes Ganzes von Beweisen über die Unsterblichkeit der Seele dem lateinischen Abendlande übermittelt wurde, ohne jedoch die Nachwirkung derselben in der philosophischen Litteratur über Wilhelm von Auvergne hinaus zu verfolgen.

Dass der Einfluss der Gundissalinischen Schriften und zwar namentlich der psychologischen auf das unmittelbar nachfolgende Mittelalter sowohl in der Anordnung des Stoffes als in der Eigenart

---

[1]) P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalvi: *De unitate*. Münster 1898. S. 17. Vgl. dazu M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis usw. Münster 1896. S. 134 f. Genauer als Alanus scheint sich, worauf meines Wissens bisher noch nicht aufmerksam gemacht wurde, ein jüngerer Zeitgenosse Alan's, Helinandus de Frigidomonte (gest. c. 1221), Gundissalin in seiner Schrift: *De unitate* angeschlossen zu haben, sofern er wie dieser die Einheit auch Form der Dinge sein lässt. In seinen *Sermones* findet sich der Passus: „Est enim aequalitas sicut et unitas singulis rebus forma essendi et causa, per quam unumquodque subsistit. Sicut enim, quidquid est, idcirco vere est, quia unum est (nam si non esset unum, aliquid non esset, et si aliquid non esset, nihil esset); ita quidquid est, ideo vere est, quia aequale uni est." Migne, P. l. tom. 212. c. 489 sq. — Erst nach der Drucklegung dieses Aufsatzes machte ich die Wahrnehmung, dass Helinandus in dem angezogenen Passus seiner *Sermones* sich theilweise wortwörtlich die Gedanken des Thierry von Chartres: *De sex dierum opere* (Vgl. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscr. lat. de la bibl. nat. t. I. p. 63 sqq.) aneignet. Bestand etwa eine Beziehung zwischen Gundissalin und Thierry? — [2]) A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin 1891. S. 54 ff.

der Gedanken ein nicht unerheblicher war, liesse sich unschwer zeigen. Indes kann derselbe einstweilen auch mit Beschränkung auf den bündigen Tractat von der Unsterblichkeit der Seele in überzeugender Weise dargethan werden. Dies der Zweck der folgenden Zeilen.

Weder in der Abhandlung über die Seele noch in jener über die Unsterblichkeit der Seele lernen wir Gundissalin als sehr selbständigen Schriftsteller kennen. Es ist möglich, dass Einleitung und Schluss von *De immortalitate animae*, wie dessen Herausgeber anzunehmen geneigt ist[1]), unabhängiger oder vielleicht ganz frei von einer Vorlage niedergeschrieben wurden, jedenfalls beruht der Haupttheil der Schrift auf Compilation. Gundissalin selbst lässt uns darüber nicht im unklaren, indem er wiederholt betont, dass seine Argumente auf fremdem Grunde wuchsen (ed. Bülow p. 3: „Non nos primi sed ante nos alii posuerunt"; p. 5: „Radices, quas a philosophis accepimus"; p. 8: „Alia etiam radix apud philosophos invenitur"; p. 11: „Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius" usw.). Die Art, wie er dieses Geständniss vorbringt, legt die Vermuthung nahe, dass er sich in seinen Excerpten nicht auf eine einzige Vorlage beschränkte, deren wesentlichen Inhalt seine Schrift somit darböte, sondern dass er mehrere Autoren vor sich hatte. Wie dem immer sein mag, er leitete in seinem Tractate: *De immortalitate animae* dem christlichen Abendlande eine Sammlung von Unsterblichkeitsbeweisen zu, welche das bisher benützte Beweismaterial durch neue Gesichtspunkte erheblich bereicherten[2]), die darum mit wahrer Begierde ergriffen wurden, ja die im wesentlichen dieselben Grundgedanken enthalten, mit denen wir heute noch argumentiren.

Gundissalin theilt seine Beweisgründe in äussere und innere. Bei jenen stützt er sich hauptsächlich auf die göttliche Gerechtigkeit, welche einen Fortbestand der Seele nach dem Tode erheische, bei diesen führt er ungefähr folgende Gedanken aus: Die Seele besitzt eine vom Körper unabhängige Thätigkeit, ein immaterielles Vermögen, und darum auch ein dementsprechendes Sein; sie ist als immaterielle Form unzerstörbar; ihr natürlicher Glückseligkeitstrieb kann nicht eitel sein; auch ihre Stellung in der Stufenfolge zwischen den in die Materie versenkten und vergänglichen und den reinen und unvergäng-

[1]) Bülow 106. — [2]) Zum Vergleiche eignet sich z. B. Alanus de Insulis. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis. p. 98 sqq.

lichen Formen lässt darauf schliessen, dass wenigstens der höhere Theil der Menschenseele unvergänglich ist; von den verschiedenen Arten der Zerstörung sodann reicht keine an die Seele hinan; die Seele ist weiterhin von unbeschränkter Leistungsfähigkeit, sofern ihrer Erkenntniss weder aus der Zahl noch aus der Grösse der Objecte eine Schranke erwächst, damit aber auch von unbeschränkter Zeitdauer („Omnis enim virtus infinitae operationis est infiniti temporis"); die Unsterblichkeit der Seele folgt endlich aus ihrer natürlichen Hinordnung zur Quelle des Lebens, wo ihre letzte Vollendung liegt.[1])

Der erste Scholastiker, welcher sich die Arbeit Gundissalin's zu Nutzen machte, war Wilhelm von Auvergne. Er verfuhr dabei so gründlich, dass er, von unwesentlichen Auslassungen und Zusätzen abgesehen, fast nur eine Abschrift des Gundissalinischen Textes herstellte.[2]) Zu den erheblicheren Zusätzen aus der Feder Wilhelm's gehört die Begründung, weshalb sich die Abhandlung nur auf philosophische Autoritäten und Vernunftbeweise stütze. Es geschehe deshalb, weil die Autoritäten des neuen und des alten Testamentes und der Schriften der Heiligen sowie die bei Papst Gregor *in dialogo* und anderwärts verzeichneten Erlebnisse leicht zugänglich seien, und weil mit derartigen Beweisen gegen irrige Philosophen, auf die es Wilhelm abgesehen habe, doch nichts auszurichten sei.[3])

Ausser Wilhelm von Auvergne benützte den Tractat des Archidiakons von Segovia besonders ausgiebig einer der ersten Vertreter des jungen Franciscanerordens an der Hochschule von Paris, ein Zeitgenosse Wilhelm's, Johannes de Rupella († 1245), in seiner *Summa de anima*.[4]) Wir nennen die psychologische Summe des Johannes deshalb vor der grossen theologischen seines Lehrers Alexander von Hales, weil in dieser mächtigen aber unvollendet gebliebenen mittelalterlichen Encyklopädie das Thema von der Unsterblichkeit der Seele nicht ausdrücklich behandelt wird. Indes auch, wenn letzteres der Fall wäre, so hätten wir diesmal doch das Werk des Schülers vor jenem des Meisters zu nennen und zwar deshalb, weil die *Summa de anima* entwicklungsgeschichtlich vor die *Summa theologiae* zu

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Bülow, a. a. O. p. 140 f. — [2]) Siehe Bülow p. 39-61, wo die Abweichungen von Gundissalin durch Cursiv-Druck kenntlich gemacht wird. — [3]) Vgl. Bülow p. 40, 19 sqq. — [4]) La *Summa de anima* di Fr. Giov. della Rochelle pubblic. per la prima volta dal P. Teof. Domenichelli. Prato 1882.

stellen ist, welche ganz deutliche Anzeichen einer abschliessenden Redaction in späterer Zeit aufweist.[1])

Johannes von Rupella widmet dem Unsterblichkeitsprobleme zwei Capitel seiner Summe, welche der rein formelle Unterschied trennt, dass er in dem ersten *ostendendo veritatem* lediglich die Beweisgründe für die Unsterblichkeit der Seele aneinanderreiht, während er in dem zweiten *removendo errorem* mehrere Einwände gegen die Unsterblichkeit löst. Das ganze erste Capitel[2]) ist nun nichts anderes als eine gedrängte Zusammenfassung zahlreicher Argumente der Schrift Gundissalin's. Der Anschluss an den letzteren gestaltet sich darin so enge, dass die Vorlage meist sogar dem Wortlaute nach bei Joh. von Rupella wiederkehrt. Dieser fügte ausser einer Stelle, welche er den Dialogen Gregor's des Grossen entnahm[3]), und einem Citate aus Job[4]) den Argumenten seiner Vorlage keinen neuen Gedanken hinzu. Während er aber Gregorius ausdrücklich nennt, lässt er mit keiner Silbe eine Ahnung in uns aufkommen, dass die gehäufte Zahl seiner Argumente nicht seinem eigenen Nachsinnen entsprang.

Nur in der Eintheilung der Argumente weicht Joh. v. Rupella von seinem Gewährsmanne ab. Während nämlich Gundissalin die von ihm vorgefundenen und benützten Beweise in solche, die *ex transscendentibus* oder *ex extraneis*, und solche, welche *ex propriis* folgern, theilt, d. h. in Beweise, die ihre Prämissen einem dem psychologischen fremden Wissensgebiete entnehmen, und solche, welche sich auf psychologische Voraussetzungen stützen, beweist Joh. v. Rupella *per rationes communes* und *per rationes proprias*. *Per rationes communes* soll augenscheinlich die Beziehung der entsprechenden Argumente zur ersten Philosophie andeuten, welche ja die allem Seienden gemeinsamen Principien zum Gegenstande hat. Uebrigens schwebten Gundissalin sowohl wie Johannes von Rupella bei ihren Eintheilungen die *Analytica posteriora* des Aristoteles vor, worin er ausführt, dass ein demonstratives Wissen nur aus den einem bestimmten Wissensgebiete eigenthümlichen Principien („ex propriis") erfliesse, nicht aber aus denen eines fremden („ex transscendentibus", „ex extraneis") oder aus allgemeinen („ex communibus").[5])

---

[1]) Vgl. Opera s. Bonaventurae, ed. Quaracchi. T. I. Praef. p. LVIII u. T. V. Praef. p. XII sqq. — [2]) ed. Domenichelli.. P. I, 42 p. 179 sqq. — [3]) Gregorii Magni Dial. l. IV. c. 3. Migne, P. l. tom. 77. *col.* 321. — [4]) Job. XII, 12. — [5]) Vgl. *Anal. post.* I, 7. 9. —

Gundissalinus hatte bei den Argumenten *ex transscendentibus* eine Vierzahl von Beweisen in's Feld geführt. Statt dessen stellt Joh. v. Rupella vier Reihen von Beweisen *per rationes communes* auf, in denen er sowohl jene vier Argumente Gundissalin's verwendet, als solche, die derselbe Autor unter den Beweisen *ex propriis* aufführt, als auch anderwärts hergeholte. Er sucht nämlich die Unsterblichkeit der Seele darzuthun, einmal mit Rücksicht auf die göttliche Gerechtigkeit, die eine jenseitige Vergeltung und ein ebensolches Gericht fordere, sodann mit Rücksicht auf Gottes Güte und Weisheit. Unter Leitung der letzteren verachten die Gerechten das gegenwärtige Leben und wären so im Nachtheile gegen die Schlechten, wenn kein Jenseits folgen würde. Jene beiden Eigenschaften Gottes, der die Seinen kennen und sich ihrer annehmen muss, bilden sodann zusammen eine Garantie für die auf's Jenseits gerichteten Hoffnungen der Gottesfreunde. Das waren ungefähr auch die Gedanken Gundissalin's. Johannes gewinnt noch weitere Argumente, indem er Bezug nimmt auf die Ordnung der Dinge und auf die erste Materie. In der Ordnung der Dinge findet er insofern einen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele als die Stufenfolge der Geschöpfe zwischen den zusammengesetzten und vergänglichen Wesen und den einfachen und unvergänglichen ein Mittelglied erheische, das Vergängliches und Unvergängliches in sich vereinige, den Menschen, dessen Seele eben jenes unvergängliche Constitutiv darstelle. Für dieses Argument, welches sich auch bei Gundissalin aber bei den Beweisen *ex propriis* findet, führt Johannnes den oben erwähnten Beleg aus den Dialogen des hl. Gregorius an, eine der wenigen Zuthaten, wodurch er über die Vorlage des spanischen Archidiakons hinausgeht. Die Materie zieht er in der Weise zur Bestätigung der Unsterblichkeit der Seele heran, als er sagt, schon in der Reihe des materiellen Seins existire ein Unvergängliches, nämlich die erste Materie, um so mehr also werde auch in der Reihe des höherstehenden Seins der Formen sich eine Form unvergänglicher Art finden; die höchste Form aber sei die vernünftige Seele. Und wenn — dies ist noch ein weiterer Gedanke des Johannes von Rupella — nicht einmal die ὕλη von der im Bereiche der Körperwelt sich vollziehenden Zerstörung betroffen wird, so wird dies um so weniger der Fall sein bei der Seele, an welche die *corruptio corporalis* nicht hinanreiche.[1])

[1]) Vgl. Gundiss. *De immort. an.* (ed. Bülow 29. 15-22).

Hiermit ist Johannes mit seinen *rationes communes* für die Unsterblichkeit zu Ende. Sie finden sich, wie bemerkt, nicht nur den Gedanken, sondern meistens auch der Form nach bei Gundissalinus vor.

Das Gleiche gilt von den *rationes propriae,* zu denen er sich nunmehr wendet, und auf die wir deshalb nicht näher eingehen wollen. Ausser den Abweichungen in der Formulirung der Argumente rührt von ihm nur die Disposition derselben her, wodurch er dem losen Zusammenhange der Beweiskette bei Gundissalin eine übersichtlichere Anordnung gibt.

Diese Art von Gründen scheidet er nämlich in solche, welche jegliche Zerstörung inbezug auf die Seele negiren, und in andere, die aus verschiedenen Beziehungen der Seele resultiren, so aus ihrer Beziehung zum Wirken, zum Objecte ihrer Thätigkeit, zu dem eigenthümlichen Ziele, auf das sie hingeordnet ist, zu ihrem Leibe.[1])

Nicht in gleichem Maasse macht sich der Franciscanermagister in dem folgenden Capitel (XLIII) der *Summa de anima* von seiner Vorlage abhängig, wo er *removendo errorem* mannigfache gegen die Unsterblichkeit erhobene Einwände beseitigt. Weder diese noch die ihnen entgegengestellte Erwiderungen sind sämmtlich Gundissalin entnommen. Hier begegnen wir auch Citaten aus Augustinus, dem *Liber de anima et spiritu*, Cassiodorus, Gregorius, Joh. Damascenus, die wir dort nicht treffen. Indes ist auch hier ein überwiegender Einfluss Gundissalin's unleugbar.

Eine fühlbare Nachwirkung Gundissalin's treffen wir noch bei dem jüngeren und berühmteren Ordensgenossen des Johannes von Rupella, dem hl. Bonaventura, und zwar in dessen Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden[2]), wo er die Frage behandelt: „Utrum anima humana per naturam sit immortalis." Der regelmässigen Anordnung seiner Quaestionen entsprechend führt er zunächst Gründe gegen die Unsterblichkeit auf, lässt dann solche für die Unsterblichkeit folgen, darnach schreitet er zur *Conclusio*, nach

---

[1]) „Ostensa immortalitate animae per rationes communes nunc ostentenda est per rationes proprias, quarum quaedam sumuntur ex abnegatione omnis corruptionis ab ea; quaedam ex differentia comparationis [statt *compositionis* bei Domenichelli] multipliciter: nam quaedam ex comparatione ad actum, quaedam ex comparatione ad obiectum, quaedam ex comparatione ad finem et quaedam ex comparatione ad corpus." (ed. Domenichelli p. 180 sq.) — [2]) *Sent.* lib. II. dist. XIX. a. 1. q. 1. Ed. Quaracchi T. II. p. 457 sqq.

welcher er auf die vorausgeschickten Gegengründe zurückkommt. Jene weitgehende Abhängigkeit, welche noch Johannes von Rupella an die von ihm benützte Litteratur bindet, kennt der hl. Bonaventura, einer der originellsten Geister des 13. Jahrhunderts, nicht. So ist die *Conclusio* allem Anscheine nach völlig frei von irgend einer Vorlage entworfen. Hier nimmt er bei der Begründung der Unsterblichkeit der Seele die Vierzahl des Ursächlichen zuhilfe, bemerkt aber ausdrücklich, dass die teleologische Betrachtungsweise den vorzüglichsten Weg zum Ziele darstelle.[1]) Dieser liegt für ihn in dem Schlusse aus dem im Bewusstsein des Menschen sich laut ankündigenden natürlichen Glückseligkeitstriebe auf die Unsterblichkeit der Seele. Unter dem Gesichtspunkte der formalen Ursache erscheint ihm die Seele als gottebenbildlich und darum frei von der Schranke des Todes; denn der Tod wäre mit jener Eigenschaft nicht verträglich. Eben jene Gottebenbildlichkeit, welche der Seele auf der Seite ihrer Form eine so hohe Auszeichnung verleiht, bildet den Grund, weshalb die Materie der Seele von deren Form gleichsam genügend gefesselt wird und nach keiner anderen Form hin sich ablenken lässt. Dieses eigenthümliche Argument gibt ihm die Unterscheidung von Materie und Form an die Hand, welche er bekanntlich wie sein Lehrer Alexander von Hales auch auf die Seele ausdehnt.[2]) Unter dem Gesichtspunkte der wirkenden Ursache erscheint ihm Gott wie als *auctor* so auch als *conservator animae*, denn er ist mit Chalcidius[3]) der Ueberzeugung, dass es in Gottes Wille nicht liege, das zu lösen, was mit gutem Grunde verbunden ist.

Nicht hier also, wohl aber in den vorausgehenden *auctoritates* und den *rationes pro et contra* macht sich die Nachwirkung Gundissalin's deutlich fühlbar. Jene sind nämlich fast durchgängig den zwei Capiteln entnommen, welche Johannes von Rupella in seiner *Summa* dem Thema der Unsterblichkeit widmet, und somit zu einem guten Theile, wenn vielleicht auch indirect aus der Abhandlung des spanischen Archidiakons geschöpft. Diesen Ursprung können, auch ihrer sprachlichen Form nach, nicht verleugnen die Gründe, welche die Unsterblichkeit der Seele darthun sollen mit Rücksicht auf ihre Stellung in der Stufenfolge der Weltwesen, mit Rücksicht ferner auf die göttliche Gerechtigkeit und den Glückseligkeitstrieb im Menschen,

[1]) „Potissimus tamen modus deveniendi in eius [*sc.* immortalitatis animae] cogitationem est ex consideratione finis." l. c. p. 460. — [2]) Vgl. »Phil. Jahrb.« 1. Jahrg. (1888) S. 203. — [3]) ed. Wrobel 43.

welche sich stützen auf die organfreien Acte der Seele und den Umstand, dass die vernünftige Seele im Unterschiede von den sinnlichen Vermögen, welche durch unverhältnissmässige Eindrücke geschädigt werden, unter den mächtigeren Eindrücken nicht nur nicht leidet, sondern eine Steigerung ihres Lustgefühls erfährt.[1])

Letzte Spuren endlich einer Berücksichtigung Gundissalin's oder wenigstens einer indirecten Nachwirkung von seiner Seite lassen sich nicht unwahrscheinlich auch bei Albertus Magnus noch verfolgen. In seiner *Summa de creaturis* leitet er den Artikel über die Frage, ob die vernünftige Seele mit dem Untergange des Körpers ebenfalls zu grunde gehe, mit der folgenden Disposition seiner Abhandlung ein: „Ad hanc quaestionem primo ponemus auctoritates philosophorum, deinde rationes probabiles, et post hoc rationes demonstrativas et necessarias et tandem disputabimus in contrarium et solvemus.“[2]) Bei der Angabe der *auctoritates philosophorum* liefert er dann zunächst eine Probe seiner staunenswerthen Belesenheit namentlich in arabischen Autoren, indem er eine grosse Anzahl von Beweisstellen für die Unsterblichkeit aufführt. Darauf wendet er sich zu den Wahrscheinlichkeitsgründen mit den Worten: „Rationes autem probabiles sunt istae positae a quibusdam ante nos.“ Die Zeitbestimmung scheint in einem prägnanten Sinne verstanden werden zu müssen und auf Schriftsteller sich zu beziehen, welche im Gegensatze zu den unmittelbar vorher aufgeführten älteren Autoren in einer dem Albertus Magnus nahestehenden Zeit gelebt und geschrieben haben. Und so ist es wohl möglich, dass Albertus bei den „quidam ante nos“ auch an Gundissalin und jene anderen Männer, wie einen Wilhelm von Auvergne und Johannes von Rupella, dachte, welche die Schrift Gundissalin's: *De immortalitate animae* benützten. Gleich der erste der drei von ihm angeführten Wahrscheinlichkeitsgründen wenigstens ist bereits bei Dominicus Gundissalinus anzutreffen.[3]) Er stützt sich, wie Bülow richtig bemerkt, auf die neuplatonische Anschauung, „dass die Natur eines jeden Wesens durch seine Stellung in der Reihe der Wesen bedingt sei, indem es sowohl an der Natur des über ihm wie des unter ihm Befindlichen theilhat.“[4]) Nun existirt ein solches, das ganz

[1]) Vgl. Bonaventura l. c. ad oppos. 2, 3, 4, 6, 9, 12 im Zusammenhalt mit Gundissalin. ed. Bülow. p. 24, 3, 4, 13, 5, 35. — [2]) Albertus Magnus, *Summa de creaturis* p. II. tract. I. q. 59. a. 2. ed. Jammy t. 19. p. 283. — [3]) Vgl. Bonav. l. c. p. 458 ad oppos. 2; Joh. de Rup. p. 179; Wilh. v. Auv. *De immort. an.* ed. Bülow p. 50; Dom. Gund. ed. Bülow p. 24. — [4]) Bülow 130.

und gar vom Körper unabhängig besteht und infolge dieser Unabhängigkeit durch Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit sich auszeichnet, es sind die Engelnaturen, und ein anderes, das ganz und gar in die Körperlichkeit ein- und mit dieser zu grunde geht, die Thier- und Pflanzenseelen. Was also in der Mitte steht zwischen jenen beiden, wird nicht ganz vom Untergange betroffen werden. Dieses nämliche Argument eignet sich auch Albertus an, nur dass er es durch Zuthaten seiner Gelehrsamkeit und durch eine reichere dialektische Begründung ausstattet. So weist er z. B. den Gedanken der Vermittlung unter den Naturwesen („Ubicunque contingit invenire duo extrema inter res naturae, contingit accipere medium") bei Dionysius nach, welcher ihn geradezu als Gesetz der Gottheit bezeichne[1]), und bei Aristoteles, welcher sage, dass die Natur von den im Meere lebenden Thieren zu den auf dem Lande lebenden und von den vegetativen Wesen zu den sensitiven nur vermittels Zwischenstufen übergehe, und dass daher auch zwischen den Lebewesen mit nur einem Sinne und jenen mit allen mehrere Mittelglieder liegen.[2])

Uebrigens nicht nur unter den *rationes probabiles*, wo Albertus ausdrücklich auf Autoren vor ihm verweist, auch unter den *rationes necessariae* stossen wir auf solche Argumente für die Unsterblichkeit, welche der christlichen Scholastik seit der Wende des 12. Jahrhunderts geläufig wurden, und für welche innerhalb der christlichen Scholastik ein Nachweis vor Gundissalin schwerlich zu erbringen ist. Die Art selbst, wie Albertus diese Beweise vorträgt, deutet, wenn wir sie genauer prüfen, darauf hin, dass er sie fertig aus dem Bewusstsein seiner Zeit aufnehmen konnte und dass er sich nun nur bemüht, sie auf ihre ursprüngliche Provenienz zurückzuführen, um ihnen dadurch zugleich das Gewicht eines grossen Namens beizugeben. Oder klingt es nicht ganz wie eine Bestätigung des Gesagten, wenn wir bei ihm zuerst den allgemeinen Satz lesen: „Quicquid separatum esse habet a corpore in se et in omnibus operationibus suis, hoc pereunte corpore non de necessitate perit in se et in operationibus suis", und er dann fortfährt: „Hanc rationem videtur Aristoteles innuere in primo

[1]) Vgl. De coel. hierarchia c. IV. § 3. Migne, P. gr. T. III. *c.* 180 sq. — [2]) „Hoc probatur per id, quod habetur in libro de animalibus, ubi dicit Aristoteles, quod natura non venit de marino ad agreste nisi per gradus nec venit a vegetabili ad sensibile nisi per gradus, et ideo inter animal habens sensum unum et animal habens sensus omnes sunt plura media." Alb. Magni opp. ed. Jammy T. XIX. p. 285. Vgl. Aristot. Hist. an. VIII, 1; IV, 8.

de anima!“ [1]) Ganz ähnlich gestaltet sich auch die sich unmittelbar anschliessende Ausführung, wo er aus der Thatsache, dass die Seele in ihrer Erkenntnissthätigkeit ein Ewiges zum Gegenstande hat, auf ihre Unsterblichkeit schliesst: „Potentiae cognoscuntur ex obiectis, ergo cuius obiectum est perpetuum, secundum quod est obiectum eius, et ipsa potentia erit perpetua. . . . . Hanc rationem innuit Augustinus in l. soliloquiorum!“ [2]) Eben jene Argumente, sowohl das aus der relativen Unabhängigkeit inbezug auf das Sein und Wirken der Seele, wie auch das andere aus der Ewigkeit ihres Erkenntnissobjectes finden sich schon bei Gundissalin vor.[3])

Wir schliessen unsere Bemerkungen. Lässt sich schon bei Bonaventura und Albertus Magnus eine directe Benützung der Schrift Gundissalin's nicht mehr sicher feststellen, so um so weniger bei einer folgenden Gelehrtengeneration.

Die Bedeutung der secundären Quellen für die peripatetischen Lehren nahm naturgemäss in dem Maasse ab, als sich den Scholastikern im Verlaufe des 13. Jahrhunderts die primären, wenn auch durch Vermittlung von Uebersetzungen, erschlossen. Um so gieriger hatten dagegen Männer, deren geistige Entwicklungsperiode in der Frühzeit des 13. Jahrhunderts lag, den Inhalt von Schriften sich zu eigen gemacht, welche in schulgemäss zurecht gelegter Form werthvolles neues Gedankenmaterial darboten. Wilhelm von Auvergne und Johannes von Rupella sind ein Beweis hierfür. Der fleissige Archidiakon von Segovia aber wird um so sicherer die ihm einmal eingeräumte Stelle am Anfange der zweiten Periode der Scholastik behaupten, als nicht nur Bedeutung und Einfluss seiner Uebersetzungen, sondern auch seiner eigenen wenn auch compilatorischen Schriften die verdiente Würdigung finden.

---

[1]) l. c. p. 287. — [2]) Ibid. — [3]) cf. ed. Bülow 5, 35.

Kant und die natürliche Gotteserkenntniss.

Von Gymnasialprofessor Dr. J. Straub in München.

(Schluss.)

II.

4. Nun aber will Kant gerade diese seine grundlose, leere Begriffscombination benützen, um den kosmologischen Beweis eines Ueberspringens in den ontologischen zu zeihen. Ein solches Ueberspringen glaubt er eben in der Identificirung eines „absolut nothwendigen Wesens“ mit dem Begriff des „allerrealsten Wesens“ zu finden[1]), wovon sich in

[1]) Der Passus ist sehr lang, wir sind aber doch gezwungen, die Stelle ganz vorzuführen. S. 606 ff. schreibt Kant: „In diesem kosmologischen Argumente kommen so viele vernünftelnde Grundsätze zusammen, dass die speculative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den grösstmöglichen transscendentalen Schein zustande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile beiseite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt vor ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nämlich einem reinen Vernunftzeugen und einem anderen von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher blos seinen Anzug und seine Stimme verändert, um vor einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusst sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise verschieden, der auf lauter reinen Begriffen *a priori* sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Dasein eines nothwendigen Wesens überhaupt.“ Wir dächten, damit wäre der Beweisgang eigentlich schon weit genug gekommen und in der Hauptsache an seinem Ziele angelangt. Was nun folgt, hat mit dem wahren kosmologischen Argument gar nichts zu thun, sondern ist lauter grund- und sinnlose Kantische Begriffsklauberei oder Gespensterseherei. Er fährt also weiter: „Was dieses (*scil.* nothwendige Wesen) vor Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren“ — eine Behauptung, die auch nur halb wahr

dem regelrecht vorgeführten Argument auch nicht die leiseste Spur findet. Und mit einer solchen Unterschiebung fällt die ganze Kantische Kritik desselben in sich zusammen, und alles, was Kant da vorbringt, von „vernünftelnden Grundsätzen“ und

---

ist, wie oben dargethan wurde —, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und erforscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolut nothwendiges Wesen überhaupt vor Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (*requisita*) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese *requisita* anzutreffen und schliesst sodann: das ist das schlechthin nothwendige Wesen. Es ist aber klar, dass man hierbei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriff der absoluten Nothwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schliessen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn diese absolute Nothwendigkeit ist ein Dasein aus blosen Begriffen (wirklich? auch soweit sie aus der verursachten Welt folgt?). Sage ich nun: der Begriff des *entis realissimi* ist ein solcher Begriff und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Wesen passend und ihm adäquat ist, so muss ich auch einräumen, dass aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogen. kosmologischen alle Beweiskraftt enthält und die angebliche Erfahrung ist ganz müssig, vielleicht um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber, um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargethan; denn es heisst soviel als: unter allen möglichen ist eines, das absolute Nothwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existirt schlechterdings nothwendig... Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen (als welches der *nervus probandi* des kosmologischen Beweises ist? ?), so muss er sich wie alle bejahenden Urtheile wenigstens *per accidens* umkehren lassen; also einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen. Nun ist aber ein *ens realissimum* von einem anderen in keinem Stücke unterschieden und, was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz blos aus seinen Begriffen *a priori* bestimmt ist, so muss der blose Begriff des realsten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit bei sich führen“ usw. Solche Kunststücke macht Kant's System und Denkweise wohl erklärlich, aber in Wirklichkeit heisst das nach einer trivialen Wendung „mit der Stange im Nebel herumfahren“

„dialektischer Kunst", von einer *ignoratio elenchi*[1]) und dann wieder von einem „ganzen Nest dialektischer Anmaassungen, welches die transscendentale Kritik leicht entdecken und zerstören kann", und wenn er neuerdings das kosmologische Argument einer „Verwechslung der logischen Möglichkeit eines Begriffes von aller vereinigten Realität mit der transscendentalen" beschuldigt, so fallen alle diese Geschosse mit verdoppelter Wucht auf den Schützen zurück. Es ist uns geradezu unbegreiflich, wie es immer noch so viele sonst hellsehende und urtheilsfähige Köpfe geben kann, welche Kant's Bemühen, das kosmologische Argument als auf dem ontologischen oder auf lauter apriorischen Begriffen ruhend hinzustellen, für gelungen und für baare Münze annehmen; es liegt hierin kein sonderlich günstiges Zeugniss für die Gründlichkeit und geistige Höhe unseres Zeitalters.

Wie verfährt man denn in Wirklichkeit bei der Weiterführung des kosmologischen Beweises? Nachdem aus der Abhängigkeit und Bedingtheit alles Seins und Wirkens in der Welt ein durch sich subsistirendes Wesen als Weltursache erschlossen wird, ist die analytische Seite dieses Beweisverfahrens zum Abschluss gebracht, in dem gewiss kein halbwegs klarer Kopf ein Spielen mit ontologischen Begriffsconstructionen oder gar ein Einmünden dieses Argumentes in's ontologische finden wird. Nun ist freilich noch nicht die ganze Arbeit und Aufgabe der natürlichen Gotteserkenntniss vollkommen zu Ende geführt; sondern es wird jetzt aus der Aseität der Weltursache, sowie aus der Betrachtung der von ihr gesetzten Wirkung, der Welt, weiter geschlossen und gefolgert, was dieses höchste Wesen für Attribute und Eigenschaften besitzen muss, um durch sich selbst zu existiren, um Ursache einer solchen Welt zu sein. Die Aseität ergibt sofort als unmittelbare Consequenz die Unendlichkeit des Welturhebers inbezug auf die Dauer und den *terminus a quo* sowie seine Unveränderlichkeit. Da der materielle Stoff des Universums so wenig als die wechselnden Formen in der Welt ein Sein von Ewigkeit beanspruchen können, so eignet dem höchsten Wesen Schöpferkraft und damit die Unendlichkeit inbezug auf Sein und Macht; die Universalität des menschlichen Erkennens und Wollens weist hin auf die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wissens und Wollens usf. Aber diese Erkenntniss der göttlichen Unendlichkeit ist doch für uns Erdgeborene naturgemäss immer eine recht endliche und unvollkommene, weil wir ja alle Begriffe von Gott und seiner

[1]) S. 609.

Unendlichkeit nur von den beschränkten, zufälligen, unvollkommenen Weltwesen ableiten können. So wenig wir eine vollkommene Kenntniss von der absoluten Nothwendigkeit des göttlichen Seins erlangen können, eben so wenig lässt sich aus der Betrachtung und Analyse der Aseität und der Wunder der Schöpfung eine erschöpfende Einsicht in Gottes Unendlichkeit gewinnen. Wir können eben nur mit Sicherheit finden, dass Gott existirt, aber nicht mit irgend welcher Genauigkeit, wie er ist

Soll nun etwa in einer solchen *regressio* vom Begriff der Aseität auf die Untersuchung der daraus sich ergebenden Eigenschaften des göttlichen Seins ein Versteckenspielen mit ontologischen Argumenten liegen? Wenn wir auf grund einer gegebenen Wirklichkeit einen Begriff bilden und dann des näheren klarstellen, was dieser Begriff kraft eben dieser Wirklichkeit alles in sich beschliessen muss, so könnte darin doch nur der allergrösste Unverstand ein Spielen mit apriorischen, in der Luft hängenden Vorstellungen erblicken, abgesehen davon, dass in der Gotteserkenntniss dieser Regressus bei dem ersten Aufstieg zum höchsten Wesen und seiner Auffindung gar nichts zu thun hat.

Wenn dann Kant unter den „dialektischen Anmaassungen", die im behandelten Argumente versteckt liegen sollen, auch den Fehler gefunden haben will[1]), dass „der transscendentale Grundsatz: vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welche nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat", beim kosmologischen Argumente angewendet wird, so ist über diesen Vorwurf, soweit er in der Kantischen Erkenntnisstheorie wurzelt, bereits das Nöthige bemerkt worden. Hier sei nur noch Folgendes ergänzend beigefügt. Wer die Giltigkeit des Causalitätsgesetzes auf die empirische Sinnenwelt beschränkt, ist um kein Haar klüger als der, welcher behauptet, es gebe nichts, als was man sehen, greifen und wägen kann. Es ist das eben ein sinnloser, willkürlicher, inconsequenter „Dogmatismus", der allein schon genügen sollte, um dem ganzen Kantischen System das Urtheil zu sprechen. Es handelt sich eben für Leute, die den Menschenverstand noch nicht für bankerott erklärt haben, die bei dem blosen Zählen und Rechnen mit Atomen, die man übrigens auch unbesehen voraussetzt, sich nicht beruhigen und befriedigen können, einfach darum, einen zureichenden Erklärungsgrund für das grosse Welt- und Menschenräthsel zu finden.

[1]) S. 609.

Innerhalb des Weltgetriebes kann ein solcher gar nirgends entdeckt werden, also muss man den Blick etwas höher richten.

Der Naturforscher als solcher kann selbstverständlich nimmer über die natürlichen oder sagen wir lieber empirischen Causalketten hinauskommen — denn auch die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott ist ihr natürlich —, er kann mit seinen Instrumenten weder auf eine Seele noch auf eine Gottheit stossen, das ist sehr natürlich; aber der Naturforscher ist doch nebenbei auch ein denkender, vernünftiger Mensch, und als solcher sollte er nicht ganz im Schmutz und Schlamm des Erdenstaubes stecken bleiben, sondern mit dem Theile seines Wesens, der zwar seine Experimente dirigirt und leitet, aber niemals von ihnen sich fassen und packen lässt, dann und wann auch jenen Regionen sich zuwenden, die ihm viel mehr verwandt sind als Stickstoff und Kohlensäure; sonst hat er bei aller Fülle und Vielseitigkeit seiner Detailkenntnisse doch seinen Beruf verfehlt.

Wenn den Denkriesen von Königsberg das aus der Welt gefolgerte oberste Wesen wie ein „unerträglicher Abgrund“ [1]) anmuthet, so ist es doch vielmehr gerade Kant selbst, der mit seinen Nachtretern und Nachbetern dem denkenden Menschengeschlechte die viel unerträglichere Zumuthung macht, die ganze, grosse, unermessliche Welt über einen leeren, gähnenden Abgrund gestellt zu denken ohne Warum und Woher und Wie und ohne jeden Halt- und Stützpunkt. Durch ein so unsinniges Dogma sollten vernünftige Leute sich nimmer dupiren lassen. Wem könnte denn im Ernste jene einfältige Frage [2]) imponiren: „Will man es [d. i. das höchste Wesen] dagegen von dieser Kette trennen und als ein intelligibles Wesen nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdann wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen?“ Nun, wir dächten, diese Brücke wäre längst schon fertig in der schöpferischen Causalität. Indem Gott die Welt in's Dasein rief und alles darin stützt und hält, ist die Brücke über den vermeintlichen Abgrund meisterlich geschwungen, eine andere Lösung des Problems gibt es nicht. Als gleichartiges Glied in den endlichen Causalreihen kann naturgemäss die Weltursache nimmer gefunden werden. Der erste Mensch kann nimmer eine vollgenügende Erklärung bieten für den Bestand des Menschengeschlechtes, der Affe aber oder der Pithekanthropos oder gar der Urschleim noch viel, viel weniger.

[1]) S. 621. — [2]) Ebend.

5. Doch der Grund zu diesen Ausstellungen Kant's gegen das unanfechtbare kosmologische Argument liegt, wie schon angedeutet, viel tiefer; er steckt in dem πρῶτον ψεῦδος des gesammten Kantischen Systems, in den synthetischen Urtheilen *a priori*, die er entdeckt haben will, die aber in Wahrheit die reinsten Widersprüche und Hirngespinste sind, wie von Tilmann Pesch u. A. längst schon schlagend nachgewiesen wurde. Auch das Causalitätsgesetz: „Jede Wirkung muss eine hinreichende Ursache haben", soll ein solches synthetisches Urtheil *a priori* darstellen, während es in Wahrheit nach Kantischer Terminologie handgreiflich ein analytisches Urtheil ist, indem offenbar in der Wirkung d. i. in dem Gewirktwerden bzw. Gewirktwordensein der Begriff „Ursache" schon mitgesetzt wird. Mit der Beseitigung der sinnlosen synthetischen Urtheile *a priori* sinkt der ganze Kantische Bau wie ein Kartenhaus zusammen, und damit natürlich auch alles, was er über die Gottesbeweise in ablehnendem Sinne vorbringt.

In der That also gibt uns die Betrachtung der Welt und ihrer Beschaffenheit eine Bürgschaft für die Existenz eines höchsten Wesens, das sie verursachte, und zwar nicht etwa blos in der Form einer „bescheidenen Hypothese" oder eines subjectiven, unsicheren Glaubens, sondern mit „apodiktischer Gewissheit", die man nicht mit Kant „dreist" nennen darf, weil sie die vorurtheilsfrei beobachteten Thatsachen selbst an die Hand geben. Wenn die gottfeindliche „Wissenschaft" sich auf ihre angebliche „Voraussetzungslosigkeit" soviel zu gute thut und steift, so haben wir doch eigentlich viel mehr Grund zu einer solchen Berufung; denn die Welt weist so vielfach und vielgestaltig auf ihre Verursachung durch ein über ihr stehendes Wesen hin, dass schon ein starkes Stück Voreingenommenheit gegen ein solches Wesen die Voraussetzung bilden muss, wenn man immer wieder um jeden Preis, und wäre es auch der des Verzichtes auf gesunde Logik, dagegen polemisirt und sich seiner Annahme zu entwinden sucht. Denn in Ewigkeit bleibt es eine Inconsequenz, das Causalitätsgesetz auf das empirische Geschehen beschränken zu wollen.

Allerdings muss man zugeben, dass die in den Gottesbeweisen durch eine Schlussfolgerung vermittelte Gewissheit und Evidenz nicht mit jener imponirenden Unwiderstehlichkeit wirkt, wie die der *principia per se*

nota. Es wird durch diese Art natürlicher Gotteserkenntniss nicht jede Möglichkeit des Zweifels und Schwankens ohne weiteres ausgeschlossen: einmal wegen der Schwäche der Verstandeskraft bei Tausenden von Menschen; dann, weil diejenigen, welche die Tragweite solcher Schlussfolgerungen wohl zu würdigen wüssten, wenn sie wollten, es oft nicht der Mühe werth finden, sich mit solchen Problemen zu befassen; hauptsächlich aber auch deshalb, weil der oberflächliche, sinnliche Mensch vielfach der Neigung huldigt, nur das als wahr und wirklich gelten zu lassen, was er mit Augen sehen und mit Händen greifen kann.[1]) Ja, wie der Mensch auch selbst gegen die Consequenzen des unmittelbarsten Augenscheins sich oft aufbäumt, wenn die Thatsachen nicht in seinen Kram passen, das haben in der jüngsten Zeit noch manche Vorgänge, z. B. in Lourdes, bewiesen. Ein besonders günstiges Zeugniss liegt aber keinesfalls darin für die geistige Höhe jener, welche zu einer solchen Gewissheit nicht zu gelangen vermögen. Dabei darf man freilich auch anderseits nicht vergessen, dass Denkfaulheit, Bequemlichkeit und Muthwille auch die allerevidentesten Wahrheiten anzweifeln und leugnen können.

Wenn dann Kant „das Ideal des höchsten Wesens" nur als „regulatives Princip" anerkennen will, um darauf die Erklärung „einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit" in der Welt zu gründen, und doch wieder im selben Athemzuge bekennen muss[2]): „Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transscendentalen Subreption (??) dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken", so liegt darin ein deutlicher Beweis dafür, wie schwer es auch einem irregeleiteten Geiste fällt, sich gegen Natur und Wahrheit aufzulehnen, zugleich aber offenbart sich hier auch das Widerspruchsvolle im Kantischen System.[3])

---

[1]) Daran gemahnt Kant, wenn er Seite 621 schreibt, man könne für die transscendentale Idee „niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben, um einen solchen Begriff zu füllen" usw. Vgl. S. 628. — [2]) S. 619. — [3]) Noch deutlicher tritt dieser Widerspruch in folgender Stelle (S. 615) zu tage: „Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich nothwendig unter den existirenden Dingen anzunehmen und doch zugleich von dem Dasein eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, dass sich die Vernunft hier selbst verstehe und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einsicht gelange? Es ist etwas überaus Merkwürdiges: dass, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann:

III.

Doch sehen wir jetzt, wie Kant mit der dritten und letzten Beweisart für das Dasein Gottes, die er kennt, mit dem physiko-theologischen Beweis, der jetzt gewöhnlich der teleologische genannt wird, in's Gericht geht. Zunächst führt er die Prämissen dieses Beweisganges etwas eingehender und gründlicher vor, als wir es beim kosmologischen gesehen haben.

„Die gegenwärtige Welt" — so fängt er an[1]) — „eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit, mag man diese nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, dass selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehbar grosse Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung (?) vermissen, so dass sich unser Urtheil vom Ganzen in sprachloses, aber desto beredteres Staunen auflösen muss. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmässigkeit im Entstehen und Vergehen, und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist es immer weiter hin nach einem anderen Ding als seiner Ursache, welche gerade ebendieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so dass auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müsste, nähme man nicht etwas an, das ausserhalb diesem unendlich Zufälligen vor sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprunges ihm zugleich seine Fortdauer sicherte."

Schon dieser Passus enthält manchen Ausdruck und manche Wendung, die uns seltsam klingt. Nun aber folgt die sonderbare Frage: „Diese höchste Ursache, wie gross soll man sie denken?" Nun, wir dächten, sie müsse jedenfalls gross genug sein, um die Weltordnung begründen und in ihrem Bestande stützen und halten zu können. Statt aber in solcher Weise zu schliessen, beginnt wieder das Suchen nach apriorischen Begriffen, indem also weiter gefahren wird:

---

dass auch irgend etwas nothwendigerweise existire. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum doch nicht sicheren) Schlusse beruht das kosmologische Argument." Im Anschlusse daran wird dann darzulegen versucht, wie das „Ideal des höchsten Wesens" keinen anderen Sinn und Zweck habe, als den Forscher unablässig anzuspornen zur Untersuchung des Welträthsels, als ob schliesslich eine einheitliche, vollständig abschliessende Erklärung sich erreichen lasse, während doch ein solches Ziel in Wahrheit nimmer zu erlangen sei. *Ecce Sisyphus!* und zugleich ist damit auch schon Schopenhauer präparirt. Vgl. S. 616 u. 619.

[1]) S. 622.

„Was hindert uns, dass wir, da wir einmal in Absicht auf Causalität ein äusserstes und oberstes Wesen bedürfen, es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen, welches wir leicht obzwar freilich nur durch den zarten Umriss eines abstracten Begriffes bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm als einer einzigen Substanz alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen, welcher Begriff der Forderung unserer Vernunft in der Ersparung der Principien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauches mitten in der Erfahrung durch Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmässigkeit gibt, zuträglich, nirgends aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist?“

Wer sieht nicht in diesen negativen Bestimmungen, in dieser Construction eines widerspruchlosen und zartumrissenen Begriffes, in der Identificirung des Weltordners mit einer solchen apriorischen Vorstellung das deutliche Bestreben, das teleologische Argument von vornherein zu discreditiren und ihm dieselbe Makel anzuhängen wie dem kosmologischen, d. h. es gleichfalls der unrühmlichen Abstammung vom ontologischen Argumente zu beschuldigen?

Zunächst nun wird ihm allerdings eine gute Note ausgestellt.

„Dieser Beweis“ — heisst es[1]) — „verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessen. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zweck und Absicht dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntniss durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Princip ausser der Natur liegt. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit gleich aus einem Traume durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.“

Trotzdem wird gleich darauf dem teleologischen Beweise „apodiktische Gewissheit“ abgesprochen, und Kant fühlt sich berufen, in ihm die „dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers“ —

[1]) S. 623.

sollen wir sagen durch kritischen Machtspruch oder durch grüblerhafte Vernünftelei? — „auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen!“ Die Sache wird dann den Kantgläubigen noch weiter dahin erleichtert, dass ja zufolge der neuen Erkenntnisslehre Ordnung und Zweckmässigkeit nur unsere Anschauung kraft ihrer apriorischen Ausstattung in den Dingen oder vielmehr in den Phänomenen entdecke, ob aber die Dinge an sich auch so geordnet und gegliedert seien, das, heisst es, bleibe uns schlechterdings verschlossen. Es wird dann ebenso mit Unrecht der teleologische Beweis auf die Bedeutung eines blosen Analogieschlusses herabzudrücken[1]) versucht, der aus der Aehnlichkeit der Vorgänge in der Natur mit dem Verfahren bei menschlichen Kunstschöpfungen auf den Process bei der Weltgestaltung schliesse, während es doch in der Natur einer so umfassenden, tiefgreifenden, unermesslich detaillirten Ordnung und Zusammenstimmung liegt, dass sie nur von einer entsprechenden Intelligenz erdacht und ausgeführt sein kann, die aber selbst innerhalb des regelmässig und ordnungsvoll verlaufenden Weltprocesses nirgends entdeckt wird und darum überweltlicher Natur sein muss.

Ebenso wird darzuthun versucht, dass die Teleologie höchstens einen sehr weisen Weltbaumeister[2]), aber nimmer einen allmächtigen Weltschöpfer zu erweisen vermöge. Dieser Einwand enthält, obenhin besehen, eine scheinbare Berechtigung, insofern es sich blos um eine weise Zusammenordnung endlicher Wesen und Verhältnisse handelt, aber bei genauerer Betrachtung muss eine solche Auffassung verschwinden. Kant selbst gesteht[3]) zu, dass „sich die Materie nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens schicke!“ In der That, kein Ding kann weniger Anspruch darauf erheben, ein absolutes, von Ewigkeit bestehendes Wesen zu sein, als der einer fast unermesslichen Veränderlichkeit und Passivität unterworfene Weltstoff. Aber selbst angenommen, die Weltmaterie sei ein Wesen von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie hätte dann der supponirte Weltbildner irgendwie auf sie einwirken sollen, da doch zwischen ihm und ihr gar keine Beziehung bestehen könnte? Oder soll etwa gar der absolute Weltstaub selbst den Weltbaumeister geschaffen und zu einer so wunderbaren Einwirkung auf sich, seinen

[1]) S. 626. — [2]) S. 627. — [3]) S. 618.

Schöpfer, befähigt und hindirigirt haben? Man kann sich selbstredend hier nicht auf die Kunstproducte berufen, welche Menschengeist und Menschenhand aus den unabhängig und neben ihnen bestehenden Stoffen und Elementen hervorzaubert. Denn eine derartige Activität einerseits und Receptivität anderseits erfordert ja selbst zu ihrer Möglichkeit und Erklärung eine diesbezügliche Coordination und Zusammenpassung durch eine höhere, über beiden Factoren stehende Macht. Dann liefert auch die oberflächlichste Beobachtung der Natur, ihrer Wesen und Gebilde, ihrer Kräfte und Stoffe die Gewissheit, dass die darin zutage tretende Harmonie und Zusammenstimmung ihr nicht etwa blos äusserlich mechanisch und gewaltsam angethan und wie durch einen Stempel aufgedrückt ist, sondern alles Sein und Weben und Leben im Universum bis in's innerste Wesen der Dinge durchdringt und beherrscht. Sind doch offenbar schon die Elemente, wenn sie gleich als solche ohne weiteres nimmer einen lebenden Organismus bilden könnten, von Haus aus darauf angelegt und prädisponirt, um für die Lebewesen die nöthigen Compositionen und Functionen zu ermöglichen und zu fördern. Mit einem Worte, die Weltordnung im grossen und kleinen liegt schon in den Elementen und ihren Wesenheiten selbst zum grossen Theile begründet, und man kann sich der Consequenz nicht entziehen, der Weltordner müsse zugleich ihr Schöpfer sein.[1])

Endlich will Kant darlegen, dass der teleologische Gottesbeweis in den kosmologischen übergehe, um dann sich gleichfalls im kraftlosen ontologischen Argumente zu verlieren; denn von der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt schliesse man auf ihre Zufälligkeit, von dieser aber suche man durch lauter transscendentale, apriorische Begriffe den Uebergang zum Dasein eines schlechthin nothwendigen Wesens von allumfassender Realität.[2]) Nun lässt sich zwar ein gewisses Ineinandergreifen des teleologischen und des kosmologischen Beweises nicht in Abrede stellen, was übrigens der Kraft und Stringenz beider keinerlei Abbruch thut, aber der Vorwurf eines Einmündens des teleologischen Argumentes ist in gleichem Grade eine haltlose Fiction wie beim kosmologischen.

---

[1]) Vgl. auch Ostermann, Ueber Kant's Kritik der rationalen Theologie. Jena 1876. S. 27 f. — [2]) S. 629 f.

Der teleologische Gottesbeweis folgert aus der in der Welt allenthalben im grossen wie im kleinen, im ganzen wie im mikroskopischen Detail bestehenden unermesslich complicirten Ordnung und Zweckmässigkeit einen Ordner und Bildner von wunderbarer Kraft, Intelligenz und Weisheit; denn von allem, was wir kennen, ist Intelligenz allein imstande, bei einer Zusammenfassung von vielen und verschiedenartigen Theilen, Stoffen, Gliedern und Functionen Harmonie und Ordnung zu bewerkstelligen. Weil ferner diese Ordnung und Zusammenstimmung nicht blos äusserlich und mechanisch an den Dingen haftet, sondern überall das ganze Sein bis in's Innerste durchwaltet, so muss der Urheber der Composition zugleich auch der Schöpfer des Seins der Dinge sein, und hier berührt sich das teleologische Argument mit dem kosmologischen; aber kein Mensch kann behaupten, dass hier aus apriorischen Vorstellungen und Begriffen von einem absolut nothwendigen, allerrealsten Wesen auf seine Existenz geschlossen werde. Die Einheit des göttlichen Seins kann dann allerdings aus der Weltordnung für sich allein nicht mit voller Evidenz erwiesen werden, obgleich die Einheitlichkeit dieser Ordnung und das bekannte Princip: *causas sine necessitate non esse multiplicandas*, auch diese Einheit sehr nahe legen; sie ergibt sich aber mit Sicherheit aus der Unendlichkeit des göttlichen Seins, welche das kosmologische Argument ohne eine Spur von Apriorismus direct aus der Aseïtät des Welturhebers und indirect auch der teleologische Beweis erschliesst, indem gezeigt wird, dass der Weltordner identisch sein muss mit dem Urheber des ganzen Seins der Weltdinge.

Doch man könnte ja dicke Bände schreiben, wollte man dem Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ auf allen seinen Gedankengängen von Begriff zu Begriff, von Satz zu Satz nachschreiten; das wäre eine trostlos öde, langweilige Fahrt, und Deutlichkeit und Uebersichtlichkeit würden dabei kaum gewinnen. Wir glauben übrigens trotz der kurzen Fassung kein wesentliches Moment übersehen zu haben und eilen darum zum Ende. Kant hat in der Vernunftkritik praktisch, freilich fast nur zu Sophistereien, sehr viel Vernunft geoffenbart, aber theoretisch hat er der Menschenvernunft überhaupt, soviel an ihm lag, den Todesstoss versetzt. Aber mit den Sophismen, die er in die Luft gebaut hat, fällt naturgemäss auch alles das in Trümmer, was er darauf zu stützen versuchte. Ein Sophisma ist der ganze Kantische

Apriorismus, der eine sinnlose *contradictio in adiecto* als Unterlage hat. Ein Sophisma ist die Beschränkung des Causalitätsgesetzes auf die sinnliche Körperwelt, ein Unterfangen, das man nur als einfältigen monistischen „Dogmatismus" und grobe Inconsequenz bezeichnen kann. Ein Sophisma ist der Versuch, den aus der Welt gefolgerten überweltlichen Urheber derselben mit dem apriorischen Begriffe eines absolut nothwendigen und allerrealsten Wesens zu identificiren, um ihn so zu discreditiren; denn thatsächlich geht das kosmologische Argument von der gegebenen, erfahrungsmässigen Wirklichkeit aus, bleibt im ganzen Processe bei dieser Wirklichkeit und steigt auf den Stufen dieser Wirklichkeit mittelst einer vernünftigen Betrachtung und Erfassung derselben sowie einer unausweichbaren Schlussfolgerung zur höchsten Wirklichkeit empor. Ein Sophisma ist es endlich, den kosmologischen Beweis und mit ihm auch den teleologischen eines Uebergreifens in das ontologische Argument zu zeihen; denn die dabei von Kant beliebte Begriffscombination hat nur in seinem krankhaften Apriorismus ihre Quelle, wobei ihm allerdings eine gewisse erbliche Belastung durch Schule und Tradition als Milderungsgrund angerechnet werden mag, hat aber gar keinen Halt im klaren Lichte der Thatsachen selbst, auf denen das richtige Argument sich aufbaut. Kant hat wie bei seinem Kriticismus überhaupt, so auch bei der Behandlung der Gottesbeweise seine Aufgabe vollkommen misverstanden, weil er wenigstens theoretisch zu einer intellectuellen Erfassung der Dinge sich gar nicht verstehen will und immer und überall, auch da, wo es absolut nicht angeht, auf lauter sinnliche Anschauungen recurriren will und zu einem übersinnlichen Begriff sich nicht erschwingen kann. Das ergibt sich deutlich aus den oben citirten Stellen [1]) und zahllosen anderen. Weiterhin wäre dann noch zu bedenken, dass der kosmologische und der teleologische Beweis nicht die einzigen Wege sind, die zum höchsten Wesen führen, sondern es gibt ausserdem noch eine ganz stattliche Anzahl anderer gangbarerer, vielbetretener Pfade, die ohne besondere Schwierigkeit mit Sicherheit und Gewissheit zu demselben hehren Ziele geleiten.[2]) Ueberhaupt sind ja die Spuren der Gottheit in der Welt und im Menschendasein so häufig, so vielfältig und zugleich so deutlich und leicht verständlich, dass auch be-

[1]) S. 621 u 628. — [2]) S. z. B. J. Hontheim, Institutiones Theodicaeae. Freiburg i. B., Herder. 1893.

schränkten Geistern wie von selbst der Gottesgedanke aufdämmern muss, und nur verkommenen oder von einem falschen, modischen und von Schulvorurtheilen angekränkelten und irregeleiteten Naturen eignet das traurige Privilegium, Dinge wegdisputiren zu wollen, die so klar sind wie das Sonnenlicht. Es bleibt somit wahr, was Kleutgen[1]) schreibt, „dass es kaum irgendwelche Beweisführungen gibt, die einleuchtender und gründlicher wären als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargethan hat."

[1]) Philosophie der Vorzeit. 2. Aufl. II. Bd. S. 672.

Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von Prof. Dr. J. Mausbach in Münster.

(Schluss.)

1. Die Norm der Sittlichkeit ist nach Cathrein „keine andere, als die menschliche Natur selbst nach allen ihren Theilen und allen ihren Beziehungen zu sich selbst, zu den vernunftlosen Geschöpfen unter ihr, zu den vernünftigen Wesen neben ihr und zu Gott, ihrem Schöpfer und Endziel, über ihr“ [1]) Nachdem ich in meiner früheren Abhandlung [2]) gegen diese Begriffsbestimmung eine Reihe von Gegengründen kurz und beiläufig angedeutet habe, auf welche Cathrein in seiner Entgegnung nicht eingegangen ist, möchte ich hier den Kernpunkt der Sache, ein Bedenken, das, wie mir scheint, von ganz entscheidender Kraft ist, etwas genauer ausführen.

Nach der angeführten Definition ist die Norm der Sittlichkeit die menschliche Natur selbst, nach ihrer Arteigenthümlichkeit aufgefasst; das Endziel aber, das höchste, absolute Gut, gehört nicht *per se* in die Definition der Sittlichkeit hinein, sondern nur insofern, als die Beziehungen des Menschen zu Gott einen Theil des Inhaltes der Sittlichkeit bilden. Die menschliche Natur hat eben Beziehungen zu den vernunftlosen Geschöpfen, zu den Menschen und den Engeln, und auch zu Gott; die sittliche Güte aber ist begrifflich durch die *convenientia ad naturam humanam* vollgenügend gekennzeichnet. So ist denn die „vernünftige Natur des Menschen als solche der Mittel- und Brennpunkt, von dem aus die rechte Ordnung bestimmt und beleuchtet wird“ [3]) Wollte man das Bild, das der Ausdruck „Mittelpunkt“ nahelegt, weiter verfolgen, so würde man die Beziehung auf Gott nur als einen Ausschnitt des Kreises der moralischen Ordnung, freilich als einen hervorragenden, zu betrachten haben.

Demgegenüber behaupte ich, dass eine adäquate Definition der sittlichen Güte ohne Hereinziehung des höchsten Gutes und Zweckes nicht möglich ist. Nicht der Mensch ist Mittel- oder Brennpunkt der moralischen Ordnung, sondern Gott: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus“ [4]) Sofern die unter das Sittengesetz fallenden Thätigkeiten von der menschlichen Natur ausgehen und in ihrer Zweckmässigkeit durch diese Natur (und die Natur der sie umgebenden Wesen!) bedingt sind, bildet freilich die Menschennatur die Mitte

[1]) S. ob. S. 123. Cathrein, Moralphilos., I.[3] S. 238 ff. — [2]) *Compte rendu* III. p. 377 sq. — [3]) Moralphilos. S. 243. — [4]) 1. 2. q. 72. a. 5. *c.*

eines Kreises von Beziehungen; aber diese Beziehungen werden erst sittliche, wenn das absolute Gut als Abschluss jener Normen hinzugedacht wird. Ich würde also die sittliche Ordnung lieber mit einer Pyramide vergleichen; die menschliche Natur bildet dann wohl den „Mittelpunkt" der Basis; aber der beherrschende, die eigenthümliche Form des Ganzen bestimmende Punkt ist die Spitze der Pyramide, das absolute Ziel.

2. Man könnte vielleicht darauf hinweisen, Cathrein habe selbst in einem eigenen Capitel das „Verhältniss der Sittennorm zur Wesenheit Gottes" dargestellt und hierbei anerkannt, dass „nur durch den Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Endzweck des Menschen und der ganzen Schöpfung" die sittliche Ordnung ihren Werth erlangt. Demnach könnte es scheinen, als ob beide Auffassungen imgrunde dasselbe sagen wollten.

Aber, so frage ich, weshalb wendet sich dann Cathrein mit solcher Entschiedenheit gegen die Aufnahme des Endzieles in den Sittlichkeitsbegriff? Diese wiederholte Stellungnahme erschwert die günstige Deutung seines Princips und führt ihn thatsächlich auch zu Formulirungen desselben, die den Abstand der Auffassungen klar erkennen lassen. Es ist, so bemerkt Cathrein gegen mich, zur Erkenntniss des sittlich Guten nicht nothwendig, „dass man bis zum letzten Zweck der Dinge vorgedrungen sei und an das Vorhandensein desselben glaube. Es genügt, irgendwie einzusehen, dass der Mensch ein vernünftiges, von den Thieren verschiedenes Wesen ist, dass die äusseren Dinge dem Menschen zu dienen haben, und der Leib des Menschen für die Seele da ist." [1]) Es genügt für das Kind, „dass es den Begriff des ihm nach seiner Natur und Neigung Entsprechenden und Begehrenswerthen bilde." [2]) Das ist klar und consequent gedacht; aber darum enthüllt es auch das Ungenügende und Bedenkliche des Standpunktes. Selbstverständlich will Cathrein nicht von der traditionellen Auffassung der sittlichen Grundbegriffe abgehen; er betont den Anschluss der Sittlichkeit an Gott an manchen Stellen mit grossem Nachdruck. Daraus müssen denn nothwendig Widersprüche erwachsen. Ich zeigte in der vorigen Abhandlung, wie Cathrein das eine Mal behauptet, die Kenntniss des letzten Zieles gehe einer grossen Zahl von Menschen ab, wie er aber anderseits in der Lehre von der Pflicht und der Sünde allen Menschen eine Kenntniss dieses Zieles zuschreibt. Ebenso auffallend ist folgende Selbstkritik. Cathrein schrieb noch in der zweiten Auflage seiner „Moralphilosophie", Wissenschaft, Gesundheit, Leben u. ä. seien an und für sich gleichgiltige, nicht sittlich gute Objecte [3]); nun aber nennt er gegen mich auf die Frage: „Welcher Gegenstand ist sittlich gut?" auch die Gesundheit, das Leben, die heiligmachende Gnade, die Wissenschaft usw. als sittlich gute Gegenstände.[4]) Am merkwürdigsten aber zeigt sich der Kampf zweier verschiedener Anschauungen in folgenden Sätzen: „Eine gewisse Angemessenheit mit der menschlichen Natur kommt manchen Handlungen aus sich und unabhängig von jedem göttlichen Gebote zu.... Ob man nun diese Gutheit und Schlechtheit, die begrifflich schon vor jedem Gebote den Handlungen zukommt, eine blos natürliche oder physische Gutheit nennen wolle, oder schon eine moralische, das ist schliesslich ein leerer Wortstreit. Aber das ist gewiss, dass mit dieser blosen Angemessenheit mit der Menschennatur

[1]) S. ob. S. 123. — [2]) Ob. S. 25. — [3]) S. 236. — [4]) Ob. S. 27.

noch nicht der ganze Begriff des sittlich Guten (bezw. Schlechten) genügend erklärt ist, wie er im Bewusstsein aller Menschen lebt. Namentlich ist damit noch nicht erklärt der alles überragende Werth des Sittlichen." [1]) Und doch soll nach Cathrein formell und begrifflich die Angemessenheit zur Menschennatur das Wesen der sittlichen Güte ausmachen! Ist es denn nicht Aufgabe des Moralphilosophen, den „ganzen Begriff des sittlich Guten" und zwar so, wie „er im Bewusstsein aller Menschen lebt, genügend zu erklären?" Ist nicht der Werth des Sittlichen auch formell ganz dasselbe wie die Güte des Sittlichen, sind nicht überhaupt Werthbegriff und Güterbegriff identisch? Die Frage, ob ein Name, der eine so geheiligte, im Bewusstsein der Menschen festgeprägte Bedeutung hat wie die Sittlichkeit, auf ein Gebiet, das vielleicht untersittlich ist, übertragen werden darf, ist kein leerer Wortstreit, sondern eine Frage von verhängnissvoller Tragweite.

3. Zur Klarstellung der Sache muss zunächst der Ausdruck „vernünftige Natur" so, wie er von Cathrein gemeint ist, genau festgestellt werden. Er versteht unter demselben nicht etwa die Vernunft als Erkenntnissprincip der Sittlichkeit oder die Natur, insofern sie durch die Vernunft sittlich urtheilt, auch nicht die ideale, schon nach einem sittlichen Maasstabe vervollkommnete Menschennatur; in allen diesen Fällen würde der objective Wesensgrund des Sittlichen, den wir suchen, schon stillschweigend hinzugedacht. Es ist vielmehr gemeint die reale Wesenheit des Menschen, wie sie im Denken erfasst und beim sittlichen Urtheilen als sachlicher Maasstab angewandt wird. Da das specifische Wesen durch die Form bestimmt wird, so muss beim Menschen vor allem die Geistigkeit, die Vernünftigkeit berücksichtigt werden; doch gehören auch die sinnlichen Kräfte zur Wesenheit, ja selbst die concreten Verhältnisse des Individuums gehen in die Sittennorm ein.[2]) Es ist also in der That der Mensch selbst, wie er leibt und lebt, vor allem aber, wie er geistig lebt, die eigentliche Norm der Sittlichkeit.

Diese Sittlichkeitsnorm kann nun, wenn man von den Zwecken und vor allem vom höchsten Zwecke absieht, nimmermehr den Unterschied zwischen dem *honestum naturale* und *morale* erklären; daher die Unklarheit über den sittlichen Charakter der Gesundheit, Wissenschaft, Schönheit usw. Richten wir zunächst unser Augenmerk auf die freien menschlichen Handlungen, denen allein Sittlichkeit im eigentlichen Sinne zukommt. Ich frage: Ist es nicht der vernünftigen Menschennatur durchaus „angemessen", die geistigen Fähigkeiten zu entfalten und zu üben? Warum ist also nicht das Denken, das Streben nach Gelehrsamkeit an sich sittlich gut? Ist es nicht ebenso der vernünftigen Natur „angemessen", grammatisch richtig und rhetorisch schön zu reden? Warum ist also nicht das Bemühen um diese Fähigkeiten sittlich gut, die Vernachlässigung der grammatischen Regeln sittlich böse? Energie und Festigkeit des Willens, nennt Cathrein unter den natürlichen noch nicht moralischen Vorzügen; aber sind diese Vorzüge nicht wiederum der geistigen Natur des Menschen durchaus angemessen? Nichts ist specifisch menschlicher als die künstlerische Bethätigung, welche geistige Ideen sinnlich abbildet: „Die Kunst, o Mensch, hast Du allein"

[1]) Moralphilos. 3. Aufl. I. S. 252. — [2]) S. 238 u. 240.

Warum also rechnen wir Dichten, Zeichnen, Musiciren nicht zu den an sich sittlichen Thätigkeiten?

Hierauf gibt Cathrein die Antwort: „Diese Handlungen sind nicht wesentlich auf das sittlich Gute gerichtet, sondern lassen sich auch zum Bösen misbrauchen.“ [1]) Aber warum sind sie nicht wesentlich auf das Böse gerichtet, da doch die von Cathrein gegebene Wesensbestimmung der sittlichen Güte vollkommen auf sie zutrifft? Und wo hat denn Cathrein seiner Definition die Clausel beigefügt, dass die betreffende Handlung sich nicht zum Bösen misbrauchen lassen dürfe? Das ist eine ganz neue Forderung, die hier zuerst auftaucht; es musste aber aus der früher gegebenen Definition heraus der nicht-sittliche Charakter klargemacht werden.

4. Sachlich hätte übrigens gerade der Gedanke, dass das Sittlich-Gute sich nicht zum Bösen misbrauchen lässt, auf den wirklichen Unterschied zwischen bloser Humanität und Sittlichkeit aufmerksam machen können. Misbrauch ist nur da möglich, wo ein Zweck an einem höheren Zweck gemessen und geregelt wird; er ist unmöglich, wo die Handlung, an dem höchsten Maasstab und Zweck gemessen, zurechtbesteht. Eine künstlerische Grossthat kann sittlich verwerflich sein, weil der Zweck der Kunst ein relativer, bedingter ist; eine sittlich-gute That ist darum schlechthin gut, weil sie mit dem höchsten Zweck alles Seins und Handelns harmonirt. So löst auch der hl. Thomas die Frage. Auf den Einwand, dass der Verstoss gegen die Gesetze der Grammatik und der Kunst keine Schuld begründe, antwortet er: „Ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem.“ [2]) — „Scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum.“ [3]) — „Prudentia est bene consiliativa de his, quae pertinent ad totam vitam hominis et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his, quae pertinent ad fines proprios illarum artium.“ [4])

Cathrein sucht in der neuesten Auflage seiner Moralphilosophie die Schwierigkeit, in welche ihn seine Definition verwickelt, dadurch zu lösen, dass er der Wissenschaft, der Gesundheit usw. eine wesentliche sittliche Güte objectiver Art zuerkennt, aber das Streben nach diesen Gütern für wesentlich indifferent und nur *per accidens* sittlich gut erklärt.[5]) Allein kurz vorher hat er selbst, und zwar mit vollem Rechte, den Grundsatz betont: „Der Wille wird gut oder bös, je nachdem sein Gegenstand gut oder bös ist. Der innere Grund, warum der Gegenstand den Willensact zu einem guten und bösen macht, ist leicht einzusehen. Der Willensact ist ein Streben, ein Sich-hinbewegen des Willens auf einen Gegenstand, und hängt deshalb von diesem Gegenstande ab, wie die Richtung der Bewegung von ihrem Ziel. Von seiner Seite bringt der Wille wesentlich immer dasselbe zum Handeln mit.“ [6]) Wenn also die Angemessenheit

[1]) I. S. 244. — [2]) 1. 2. q. 21. a. 2. ad 2. — [3]) 2. 2. q. 23. a. 7. ad 3. — [4]) 1. 2. q. 57. a. 4. ad 3. — [5]) S. 244 f. — [6]) S. 241.

der Wahrheitserkenntniss, des Studiums usw. zur menschlichen Natur, rein in sich betrachtet, die objective sittliche Gutheit des Gegenstandes begründete, wie Cathrein behauptet, so müsste der auf dieses Gut gerichtete Wille *per se* subjectiv sittlich gut sein und dürfte höchstens *per accidens* diese Güte verlieren.

Wenn Thomas an einer von Cathrein citirten Stelle [1]) zwischen der *cognitio ipsa veritatis* und dem *appetitus huius cognitionis* unterscheidet, so würde das schon nach seinen allgemeinen Grundsätzen sich hinlänglich erklären lassen; er macht aber in dem betreffenden Artikel auch ausdrücklich auf die zur Sittlichkeit des wissenschaftlichen Studiums erforderliche *relatio ad finem ultimum* aufmerksam, indem er es eine sittliche Unordnung im Willen nennt, „quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scil. ad cognitionem Dei“ [2]) Ebenso bemerkt er in der Anmerkung, jede Wahrheitserkenntniss sei zwar ein *bonum hominis* und zwar nach seinem edelsten Theile; weil sie aber nicht das *summum bonum hominis* sei, bedürfe es zur sittlichen Güte des Wahrheitsstrebens der richtigen Hinordnung auf das höchste Gut.[3])

5. Cathrein nennt also zu früh einen Gegenstand, ein Object des Handelns sittlich gut. Bleiben wir bei Objecten stehen, die wirklich nur Gegenstände, nicht selbst wieder freie Handlungen sind, die also nach beiderseitiger Meinung nur im uneigentlichen Sinne (als *causae, fundamenta moralitatis*) sittlichen Charakter haben, so muss jeder in ihnen zunächst eine absolute, physische Gutheit anerkennen, die zwar für die sittliche Güte von grundlegender Bedeutung, aber durchaus nicht mit letzterer zu verwechseln ist. Thomas macht sich den Einwand: „Unumquodque, quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem“ Er antwortet: „Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum“ [4]) Hier ist jedes Wort mit grösstem Bedacht gewählt; die eigentliche moralische Güte kommt dem Willen zu; das Object „pertinet ad genus moris“, aber nur, insofern es ausser seinem natürlichen Werthe eine Stellung in dem *ordo rationis* erhalten hat. Was ist das nun für eine von der Vernunft erkannte und praktisch geltend gemachte Ordnung? Dass dieselbe nicht willkürlich erdacht, sondern von der Vernunft auf grund der Wesenserkenntniss der Dinge ausgesprochen wird, ist nach der realistischen Erkenntnisslehre des hl. Thomas selbstverständlich. Ist es die Ordnung, in der die beiden Geschöpfe, der Mensch und der betreffende Gegenstand, einander angemessen sind, die blose *convenientia ad naturam rationalem?*

Die klarste Antwort hierauf gibt uns der hl. Thomas in seinem Commentar zum Sentenzenbuche.[5]) Er sagt dort: „Bonum in rebus surgit ex duplici ordine, quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui

---

[1]) 2. 2. q. 167. a. 1. *c.* — [2]) Ibid. — [3]) Ibid. ad 1. — [4]) 1. 2. q. 19. a. 2. *obi.* 3. — [5]) *In* 1. *sent.* dist. 47. q. 1. a. 4.

Deus est, secundus ordo est unius rei ad alteram, et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim, quod res sunt ordinatae ad invicem, iuvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur. Unde subtracta bonitate, quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas, quae est ex ordine rei ad finem ultimum, quia primum non dependet ex secundo sicut secundum ex primo. Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad alteram, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientia ad praelatum et huiusmodi; unde si talia bonitatem illam retinere possent, quae est ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona essent et in ea voluntas ferri posset. Sed non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut, quod recipit esse a primo agente mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda (ut hoc, quod accidens sit sine subiecto, sicut in sacramento altaris): ita etiam non potest fieri nisi per miraculum virtutis divinae, ut id, quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem subtracto ordine, qui erat ad rem illam. Unde ille actus, qui est occidere innocentem vel resistere praelato, non potest esse bonus nisi auctoritate vel praecepto divino; unde in talibus nullus dispensare potest nisi Deus quasi miraculose."

Also die Sittlichkeit der zwischen den Geschöpfen bestehenden Ordnungen und Beziehungen hängt vom *finis ultimus* ab; die Harmonie zwischen den geschaffenen Naturen, mag sie auch so naheliegende Ansprüche erheben, wie die Schonung des Lebens u. ä., bildet gleichsam nur die Materie der Sittlichkeit, die Wesensform aber gibt das Endziel: „Quia forma bonitatis est a fine, in his quae sunt ad finem, oportet, quod etiam forma malitiae sit ex hoc, quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale, est actus exercitus circa id, quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio et in huiusmodi. Unde si ei, quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio." Für letzteres führt Thomas als Beispiel an den Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn zu tödten. Eine derartige Dispens sei jedoch unmöglich bezüglich solcher Sünden, die sich unmittelbar auf das Endziel selbst beziehen, wie der Hass Gottes, da diese Handlungen *secundum esse suum* der Sittlichkeit widersprechen.[1])

In dieser Stelle ist die Ueberzeugung, dass die Sittlichkeit vom höchsten Ziel sich ableitet, mit einer an Schroffheit grenzenden Consequenz ausgesprochen. In der That, wenn selbst diejenige Angemessenheit zur Menschennatur, die der Sicherheit des Lebens, der Ehe, der Autorität zukommt, in ihrem sittlichen Charakter von der Ordnung auf das höchste Ziel abhängt, dann erleidet es keinen Zweifel, woraus Thomas die sittliche Güte etwa der Wissenschaft, der

[1]) Dieser doppelte *ordo* kehrt bei Thomas wieder: *In* 2. *sent.* dist. 1. q. 2. a. 3. dist. 38. q. 1. a. 1. 2. *Cont. Gent.* I, 78. *In libr. Ethic.* lect. 1. Derselbe findet sich übrigens schon bei Aristoteles, *Metaph.* XII, 10, wie denn überhaupt die „Natur" bei Aristoteles nur in Verbindung mit dem „Zweck" Princip der Sittlichkeit ist.

Schönheit usw. ableiten muss, dann ist es klar, was für ein *ordo rationis* es ist, der die *bonitas naturae* zur *bonitas moralis* erhebt. Wir werden übrigens auf den Ausdruck *ordo rationis*, der in seiner Tragweite selten ganz gewürdigt wird, unten zurückkommen. Hier sei nur noch bemerkt, dass es mit der vorgetragenen Lehre wohl vereinbar ist, in gewissem Sinne nicht nur dem Leben, sondern auch der Wissenschaft eine objective sittliche Güte zuzuerkennen, wenn man nämlich die Beziehung auf das Endziel bei ersterem (dem Leben) als eine aus der Sache selbst sich ergebende, bei letzterer (der Wissenschaft) als eine wenigstens naheliegende und bei sittlicher Grundstimmung leicht erfolgende stillschweigend hinzudenkt. An sich aber reicht die Convenienz, die in der blosen Proportion zwischen dem Menschen und anderen particulären Gütern besteht, zwar aus, um den letzteren ausser ihrer inneren, physischen Vollkommenheit eine *bonitas respectiva* für das Handeln, eine praktische Güte irgendwelcher Art zu verleihen, aber sie genügt nicht, um den Unterschied der Sittlichkeit von der blosen Sitte, des moralisch Guten und Bösen vom ästhetisch oder gesellschaftlich Passenden oder Unpassenden zu erklären.

6. Uebrigens muss auch bei der Würdigung dieser nächstliegenden Convenienz, die eine Grundlage und Vorstufe der Sittlichkeit bildet, neben der Menschennatur in höherem Maasse die Natur der übrigen Wesen berücksichtigt werden, als Suarez, Cathrein u. A. es thun. Das deutet schon das Wort „convenire“ an; Thomas weist darauf hin nicht nur durch den Ausdruck: „Ordo unius rei ad alteram“, sondern überhaupt durch die maasgebende Bedeutung, die er überall den Objecten als Willenszielen beilegt; und nicht nur die Thomistenschule, sondern auch viele andere Moralphilosophen folgen hierin dem Meister, indem sie den *ordo rerum, essentiarum, bonorum* als sachlichen Maasstab der Sittlichkeit bezeichnen.[1]) Die verschiedene Stellung, die der Mensch den Thieren und den Engeln gegenüber einzunehmen hat, folgt nicht blos aus seiner Natur, sondern auch aus der Natur jener anderen Wesen. Dass wir verpflichtet sind, das Leben dem Reichthume, die heiligmachende Gnade dem leiblichen Leben vorzuziehen, ergibt sich aus der verschiedenen „absoluten“ Vollkommenheit dieser Güter. Die Sündhaftigkeit einer unwürdigen Behandlung heiliger Dinge folgt aus der inneren Erhabenheit der letzteren; und wenn z. B. die Verletzung der hl. Eucharistie einen höheren Grad von Sündhaftigkeit besitzt, als die des geweihten Wassers, so liegt der Grund hierfür in dem objectiven einzigartigen Werthe jenes Sacramentes.

So ist denn die von Cathrein hervorgehobene Convenienz, wie sie nicht das formale Wesen der sittlichen Güte vollständig ausdrückt, auch nicht die letzte materielle Grundlage derselben. Letztere ist vielmehr jene von Thomas erwähnte *bonitas naturae*, die innere Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott; die sittliche Ordnung, die in unserer Vernunft lebt, stützt sich auf die Realordnung der Güter und Zwecke, wie sie in einem höchsten Zwecke geeint ist.[2]) Es ist nicht richtig, dass man, um die „rechte Ordnung“ zu bestimmen,

---

[1]) Vgl. z. B. von Neueren Liberatore, *Ethica* (Rom. 1855) p. 50; Kleutgen, Theol. d. Vorzeit. I. (1. Aufl.) S. 357 ff. — [2]) Nicht jeder Grund der sittlichen Güte muss selbst schon „sittlich“ gut sein.

„nothwendig auf die Natur des Menschen zurückgreifen müsse“.[1]) Cathrein citirt den Ausspruch des hl. Augustinus: „Erkenne die Ordnung, suche den Frieden. Du gehörst Gott, dir das Fleisch. Was ist gerechter, was schöner? Du dem Höheren, das Niedrigere dir. Diene du demjenigen, der dich geschaffen, damit dir diene, was deinetwegen geschaffen ist.“ Allein Augustinus findet hier die Gerechtigkeit jener Ordnung schon darin, dass das Niedrigere dem Höheren zu dienen habe; er stellt einen aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit des Seins sich ergebenden sittlichen Grundsatz auf, ohne auf den Begriff der Menschennatur zurückzugreifen.[2]) Gerade der hl. Augustinus ist weit davon entfernt, die Menschennatur als „Brennpunkt“ der sittlichen Ordnung zu betrachten; er sieht wohl im *esse*, im Wesen der Dinge die letzte Begründung der Sittlichkeit, aber er denkt dabei an das Wesen aller Dinge, und legt ihm eine sittliche Bedeutung nur im Hinblick auf das höchste Wesen bei. Das sittlich Böse ist ihm ein „Deficere contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id quod minus est“.[3])

7. Wenn man so die Realordnung des Seins, der „absoluten“ Güte, zur Grundlage der sittlichen Vernunftordnung macht, geräth man auch nicht, wie Cathrein glaubt, bei der Frage in Verlegenheit: „Warum ist nun Gott ein guter Gegenstand der menschlichen Liebe?“ Man wird freilich nicht antworten: „Weil Gott der rechten Ordnung entspricht“; aber auch nicht, wie Cathrein will: „Weil Gott ein höchst angemessener, passender und geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe ist“.[4]) Die Antwort lautet vielmehr: „Weil Gott in sich das höchste, unendlich vollkommene Wesen, das Gut aller Güter ist.“ Beim Wollen geschaffener Güter reicht freilich ihre innere, objective Vollkommenheit nicht aus, um moralische Güte im Willen zu erzeugen, da das geschaffene Gut nicht nach allen Seiten und nicht unbedingt liebenswürdig ist; es muss hier die Eingliederung in die allgemeine und höchste Zielordnung hinzutreten. Das absolute Gut aber verdient und fordert Achtung und Liebe, erzeugt sittliche Güte in dem achtenden und liebenden Willen rein aus sich selbst, ohne dass man vorher nach der Natur des wollenden Wesens fragen müsste.[5])

Cathrein erhebt hiergegen unter Berufung auf Suarez den Einwand, dass

---

[1]) Moralphilos. S. 243. — [2]) Tongiorgi (*Instit. Phil. Mor.* Romae 1873. p. 45 sq.) begründet sein Moralprincip durch den ersten Satz: „Ens perfectius imperfectiori in amoris ordinatione praeferendum esse“. — [3]) *De Civ. Dei* l. 12. c 8. Ganz dieselbe Definition, nur mit Angabe der Folge der Sünde, stellt er *Cont. Secund. Manich.* 15 auf: „(Anima) ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit, ut ipsa etiam minus sit“. In einer solchen Begriffsbestimmung, die mit dem einen Begriff des Seins das ganze Problem der Sittlichkeit löst, also mit den einfachsten Mitteln das Höchste leistet, zeigt sich das philosophische Genie des hl. Augustinus. — [4]) Moralphil. S. 243. — [5]) Der oben Anm. 2 erwähnte Satz Tongiorgi's, der dem Rosmini'schen Grundprincip: „Liebe das Seiende nach seiner Vollkommenheit“ nahekommt, genügt nicht ganz zur Begründung der sittlichen Güte. Absolute Liebe verdient und verlangt nur das absolute Sein. Das zeigt besonders schön Balmes, Lehrbuch der Ethik. (Regensburg 1852.) S. 34 ff.

das Streben des Menschen nach Gott als seinem himmlischen Endziele in seiner sittlichen Güte auch von der Fähigkeit der Menschennatur, Gott zu schauen, abhänge; wir können hinzufügen: „Auch von der freien Bestimmung Gottes, ihm diesen oder jenen Grad von Seligkeit zu geben." Das ist vollkommen richtig, widerlegt aber meine Behauptung nicht. Die Seligkeit des Menschen in Gott, die Art und Weise, wie er Gott besitzen soll, muss sich in der That auch nach der Anlage der Menschennatur richten; aber sie bildet auch nicht das höchste Gut im absoluten Sinne, die *visio beatifica* ist ein geschaffenes Gut. Nicht jedes „Erstreben", nicht jedes „Besitzenwollen" Gottes ist ohne weiteres sittlich gut; aber jede Liebe zu Gott, das Wollen seiner inneren, ungeschaffenen Güte um ihrer selbst willen, ist *eo ipso* sittlich gut. Cathrein betrachtet das Wollen zu sehr als ein Erstreben; er deutet wiederholt an, das Wollen eines Gutes sei entweder ein Erreichen- oder ein Fördernwollen. Aber der erste und grundlegende Affect des Willens ist der *amor* im Sinne des Wohlgefallens, und der höchste und edelste Affect ist der *amor* im Sinne der persönlichen Liebe.[1]) Bei beiden handelt es sich wesentlich nicht um ein Erreichen- noch um ein Fördernwollen; die Liebe zu Gott umfasst seine innere Güte und zwar als ewig vollendete.

8. Dass es ein Object gibt, welches an sich, ohne unter dem Gesichtspunkte der Angemessenheit zur Menschennatur betrachtet zu werden, Sittlichkeit erzeugt, ist ein hinreichender Beweis gegen die Richtigkeit der Cathrein'schen Definition des Sittlichen. Dass es nur ein Object gibt, welches diese unbedingte Causalität auf dem Gebiete der Sittlichkeit besitzt, ist ein bedeutsames Zeichen für die Richtigkeit derjenigen Auffassung, die alle Sittlichkeit aus der Verbindung mit jenem Objecte, dem absoluten Gute, herleitet.

Ja, es ist mehr als ein Zeichen; es ist ein Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung. Niemand leugnet, dass alles sittliche Urtheilen und Handeln *in concreto* von den ersten Principien der praktischen Vernunft, oder besser gesagt, von dem ersten Princip der praktischen Vernunft ausgeht und eben deshalb sittliches Handeln ist. Wenn nun gezeigt werden kann, dass das erste Princip der Sittlichkeit: „Bonum prosequendum, malum vitandum est" imgrunde nichts Anderes ist als das Gebot der Achtung vor dem absoluten Gute, so ist in der That bewiesen, dass diese Achtung zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Ich könnte nun hier auf die oben S. 316 u. 318 citirten Autoren verweisen, aber ich führe lieber noch einige Stellen aus dem hl. Thomas selbst an:

„Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem."[2]) — „Ratio humana secundum se non est regula rerum sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda."[3]) Da nun aber „in operabilibus finis habet locum principii"[4]), so entsprechen den verschiedenen praktischen Principien bestimmte sittliche Ziele[5]), dem ersten praktischen Principe aber, auf welches alle

---

[1]) 1. p. q. 19. a. 1. ad 2.; q. 20. a. 1. *c.* — [2]) 1. 2. q. 90. a. 2. ad 3. — [3]) 1. 2. q. 91. a. 3. ad 2. — [4]) *In* 2. *sent.* dist. 39. q. 2. a. 2. ad 2. — [5]) 2. 2. q. 47. a. 6. *c.*

anderen zurückgehen, entspricht das höchste Ziel: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis“[1]) — „Primum principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus“[2])

Man könnte vielleicht den Zweifel erheben, ob in diesen Sätzen der *finis ultimus* nicht etwa das subjective Endziel, die menschliche Seligkeit bedeute. Thomas fasst den Ausdruck ja häufig in diesem Sinne und lässt noch häufiger wenigstens die Möglichkeit dieser Erklärung; imgrunde liegt darin auch keine Unklarheit, sondern eine tiefe Auffassung der Sache. Aber als formellen Grund der Sittlichkeit betrachtet Thomas doch den *finis ultimus* im objectiven, absoluten Sinne. Dieses ergibt sich mit voller Klarheit aus der Gleichstellung der erwähnten *regulae rationis* mit dem Naturgesetze. Jedes Gesetz ist eine von der Vernunft ausgehende Hinordnung des Handelns auf ein Ziel[3]), und zwar, da der Theil von selbst auf das Ganze hingeordnet ist, auf das Ziel des Ganzen.[4]) Dieser Begriff des Gesetzes trifft auch zu bei der *lex aeterna*, deren Reflex das Naturgesetz in unserer Vernunft ist.[5]) — Nicht das Wohl und die Seligkeit eines Einzelnen, sondern das Wohl des Ganzen ist der Zweck dieses Gesetzes; oder besser, die Seligkeit des Einzelnen wie das Heil der ganzen Welt ist in einem höheren absoluten Gute beschlossen. „Lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune. Ea autem, quae sunt in se ipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis“[6]) — „Si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus“[7]) Gerade die enge Verbindung des absoluten Endzweckes mit der Idee des Gesetzes ist es wohl, die den heil. Thomas veranlasst hat, entsprechend der Definition: „Lex est ordinatio rationis ad bonum commune“ auch für den *finis ultimus* den eigenartigen Ausdruck: „Bonum commune divinum“ zu prägen. Er gebraucht diesen Ausdruck nicht nur in der wichtigen q. 19. a. 10. der *Prima secundae*; schon 1. p. q. 60. a. 5. nennt er Gott das „universale bonum“, „bonum commune“; 1. 2. q. 100. a. 8. hat er den Ausdruck „bonum commune et finale, quod Deus est“; im Commentar zum Römerbriefe sagt er von den Heiden: „Cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt. Divinum enim bonum dicitur bonum commune, quod ab omnibus participatur“[8]) Wiederholt stellt er die Welt als Gottesreich dar und führt hierbei die in jenem Ausdruck liegenden Gedanken weiter aus.[9]) Es enthält also

---

[1]) 1. 2. q. 72. a. 5. *c.* — [2]) q. 90. a. 2. *c.* — [3]) 1. 2. q. 90. a. 1.; q. 93. a. 3 *Cont. Gent.* III, 114. — [4]) q. 90. a. 2. — [5]) q. 91. a. 1.; q. 71. a. 6. ad 3.; q. 93. a. 1. — [6]) q. 93. a. 1. ad 1. — [7]) q. 2. a. 8. ad 2. — [8]) Cap. 1. lect. 6. (zu v. 20). — [9]) Vgl. z. B. 1. 2. q. 21. a. 4. *In l. 2. sent.* dist. 38. q. 1. a. 1. und 2. Jede pantheistische Deutung ist natürlich bei Thomas ausgeschlossen, wird aber auch ausdrücklich von ihm verworfen. (ob. Anm. 7.) — Auf diese prägnante Bezeichnung des höchsten Sittlichkeitszieles hinzuweisen, dürfte gerade für unsere

das Sittengesetz, wie jedes andere Gesetz, eine Hinordnung auf ein die Einzelinteressen überragendes, höheres Zielgut; der *finis ultimus*, auf den die sittlichen Principien der Vernunft hinweisen, ist Gott als absolutes und universelles Gut.

9. So verstehen wir es denn auch zu würdigen, warum Thomas, wenn er *ex professo* über die Regel der Sittlichkeit handelt, als solche einfach das Gesetz Gottes bezeichnet. Cathrein bemerkt freilich, Thomas habe sich nur gelegentlich über das Princip der Moral ausgesprochen [1]); allein die Quästionen 18 u. 19 der *Prima Secundae* enthalten thatsächlich alles, was man zur systematischen Begründung der *bonitas* und der *malitia actuum* wünschen kann, und im a. 4. q. 19 kehrt der Ausdruck *mensura, regula* für die *lex aeterna* immer wieder. Noch wichtiger sind jene Stellen, in denen Thomas das Resultat dieser Untersuchungen bei späteren Fragen wieder kurz zusammenfasst; da heisst es stets: „In his, quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna" [2]) „Habet autem actus humanus, quod sit malus, ex eo, quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam.... Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scil. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scil. lex aeterna, quae est ratio Dei" [3]) Damit harmoniren alle jene unzähligen Stellen, in denen Thomas den *ordo rationis* als sittliche Norm bezeichnet; die *ordinatio*, die im Gesetze liegt, fusst auf einem realen *ordo bonorum*, den die göttliche und die menschliche Vernunft zu achten hat. Damit harmonirt endlich, da jeder *ordo* auf ein Ziel hinweist, die dritte dem hl. Thomas so geläufige Fassung der Sittlichkeitsnorm: „Principium spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem" [4]) „Principium huius ordinis est ultimus finis" [5]) „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus" [6]) Kann Cathrein auch nur eine Stelle angeben, wo der hl. Thomas ausdrücklich als *regula* oder *principium moralitatis* die Menschennatur nennt?

10. Der Haupteinwand, den man gegen das göttliche Gesetz als eigentliche Norm der Sittlichkeit erheben kann, und den die Schule des Suarez in der That gegen die Thomisten geltend macht, besteht darin, dass schon vor dem Gebote oder Verbote Gottes gewisse Handlungen nothwendig als gut oder böse gedacht werden müssen. Die Berechtigung dieses Einwandes ist nicht zu verkennen, wenn man unter Gesetz nur das wirkliche Gebieten, den an die Unterthanen gerichteten Willen des Oberen versteht. Man kann und muss aber schon vor dieser *ordinatio rationis divinae* eine andere Thätigkeit des göttlichen Denkens und Wollens annehmen, die einfach ein praktisches Urtheilen, Werth-

---

Zeit werthvoll sein, wo die Vertreter der Socialeudämonie so gerne der christlichen Moral den Vorwurf machen, sie fasse das Ziel entweder zu transscendent (Ehre Gottes) oder zu egoistisch (Seligkeit), und wo auf der anderen Seite die protestantischen Theologen mit dem Gedanken des „Reiches Gottes" etwas Neues entdeckt zu haben glauben.

[1]) Moralphilos. I. S. 237. — [2]) 1. 2. q. 21. a. 1. — [3]) q. 71. a. 6. Vgl. q. 75. a. 1. ad 3. u. a. 2. — [4]) q. 88. a. 1. — [5]) q. 87. a. 3. — [6]) q. 72. a. 5.

schätzen und Lieben ist; man nennt diese Seite der *ratio divina* die Weisheit, die entsprechende Willensthätigkeit den *amor complacentiae*. Gerade der Weisheit schreibt Thomas überall die Function des Ordnens zu. Und da die Weisheit auf Wahrheit beruht, so fänden wir als letztes sachliches Fundament der Sittlichkeit wiederum den *ordo rerum* (*bonorum*) *ad ultimum finem*, die im absoluten Gute gipfelnde reale Güterordnung. Diese Formulirung der Sittlichkeitsnorm steht also in der Mitte zwischen den beiden sich bekämpfenden Schulmeinungen, von denen die eine das Gesetz, die andere die Menschennatur als Sittenregel hinstellt. Dass der hl. Thomas das „Gesetz" in diesem Sinne versteht, geht zunächst daraus hervor, dass er es stets *lex aeterna* nennt; die *lex aeterna* ist aber nichts anderes als die *ratio divinae sapientiae* selbst, die dem eigentlichen Befehlen, der *lex promulgata* vorangeht. Es erhellt ferner aus der so beliebten Umschreibung der *lex* durch den schon erwähnten Ausdruck *ordo rationis*. Auch die vielbesprochene Selle 1. 2. q. 71. a. 6. ad 4., nach welcher der Satz: „Omne peccatum est malum, quia prohibitum" dann ohne Ausnahme gelten soll, wenn man das *prohibere* vom Naturgesetz verstehe, spricht für diese Interpretation; denn Thomas fügt als Begründung hinzu: „Ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat." Der Begriff des *ordo* also geht dem der *lex* vorher.[1])

11. Die weiteren, zum theil noch einleuchtenderen Beweisgründe kann ich nur mehr in Kürze andeuten:

a) Offenbar müssen Gut und Böse nach demselben Maasstabe gemessen werden. Das moralisch Schlechte oder Böse aber ist gleichbedeutend mit der Sünde. In den freien Handlungen, sagt Thomas, „idem est malum, peccatum et culpa."[2]) Nun kann aber die eigenthümliche Bosheit der Sünde nur aus dem Verstoss gegen das absolute Gut erklärt werden. Thomas legt daher *α*) in der Lehre von der Sünde, besonders in der Unterscheidung der schweren und der lässlichen Sünde, stets das Verhältniss zum höchsten Zweck zugrunde.[3]) *β*) Der eigentliche Unterschied des *malum culpae* von dem *malum poenae* liegt ihm darin, dass jenes dem absoluten Gute, dieses der individuellen Seligkeit widerspricht.[4]) *γ*) Die Möglichkeit der Sünde beim Geschöpfe leitet er daraus her, dass die *ratio universalis et perfecti boni*, der schliessliche Maasstab der Güte und der Schlechtigkeit, nicht zur Wesenheit des Geschöpfes gehört, sondern ihm als *regula et finis*, als *bonum superioris naturae* vorschwebt.[5])

b) Ausdrücklich lehrt Thomas, dass zur sittlichen Güte des Willens wenigstens eine „implicita conformatio cum fine ultimo voluntatis divinae" gehöre. „Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis

---

[1]) Uebrigens findet man diese Deutung der *lex* auch bei den späteren Thomisten, die genauer auf die Sache eingehen. Vgl. z. B. *Ioann. a s. Thoma*, In 1. 2. disp. 11. a. 2. n. 29. — [2]) 1. 2. q. 21. a. 2. — [3]) 1. 2. q. 72. a. 4. 5.; q. 73. a. 3.; q. 88. a. 1. — [4]) 1. p. q. 48. a. 6.: „Malum poenae privat bonum creaturae.... Malum vero culpae opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinae voluntatis et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur." Vgl. die Stellen in meiner Abhandlung S. 372 u. 377. — [5]) 1. p. q. 63. a. 1. *Comp. theol.* c. 113. *De verit.* q. 24. a. 7. 8. *De malo* q. 16. a. 2.

humanae est summum bonum, quod est Deus. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum:" [1] — „Ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter:" [2] — „Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum:" [3] — „Licet finem proprium (Dei) scire non possumus, finem tamen ultimum, a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus ut scil. omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit:" [4] — Auch für den, der im Stande der Sünde ist, gilt das Gebot, alles auf Gott zu beziehen: „Modus caritatis plus importat, quam relationem operis in finem debitum; importat enim, quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes actos suos in Deum referunt:" [5] — „Sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scil. Deus, ita et voluntatum omnium est unus finis ultimus, scil. Deus; nihilominus tamen sunt alii fines proximi (hominis), et si secundum illos fines servatur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas, si autem non, erit perversa:" [6]

c) Auch der Heide bezw. das ungetaufte Kind beginnt seine sittliche Thätigkeit nach Thomas mit der Stellungnahme zum höchsten Ziele; die Hinwendung zu demselben ist die erste und zwar *sub gravi* bindende Pflicht, deren Erfüllung die Rechtfertigung bewirkt. Mag diese These auch nicht in allen Punkten ohne Schwierigkeit sein, soviel ist sicher, dass Thomas irgend eine Selbstbeziehung zum höchsten Ziele als grundlegenden Act der Sittlichkeit betrachtet.[7])

12. Auf die Bedeutung des bei Thomas so häufig vorkommenden Satzes: „inquantum convenit rationi" kann ich nicht weiter eingehen, da zur zweifelsfreien Entscheidung des Sinnes im einzelnen eine Exegese der betreffenden Stellen erforderlich wäre. Dass Thomas damit „in den meisten Fällen" die urtheilende Vernunft versteht, gibt Cathrein jetzt zu.[8]) Nur zwei Stellen, die eigentlich klassischen Beweisstellen Cathrein's[9]), muss ich kurz besprechen. An beiden Orten geht in der That der hl. Lehrer von der Natur des Menschen aus,

---

[1]) 1. 2. q. 19. a. 9. — [2]) Ibid. a. 10. Die Antwort auf die *obi.* 1. sagt dann erläuternd, dass in dem Gedanken des sittlich Guten als solchem eine Erfassung des *volitum divinum* liege. — [3]) q. 4. a. 4. Vgl. q. 5. a. 7. — [4]) *In* 1. *sent.* dist. 48. q. 1. a. 3. ad 6. — [5]) *In* 3. *sent.* dist. 36. q. 1. a. 6. ad 5. — [6]) *In* 2. *dist.* 38. q. 1. a. 1. Die sittliche Güte und Schlechtigkeit der secundären Ziele nennt er anderswo die *referibilitas* oder *ordinabilitas ad finem ultimum*, fordert aber keine actuelle sondern nur eine virtuelle Relation. (*In* 2. *sent.* dist. 40. q. 1. a. 5. ad 6. et 7.; dist. 41. q. 1. a. 2.; 1. 2. q. 21. a. 4.) — [7]) 1. 2. q. 89. a. 6. Suarez, der jene *gravis obligatio* für den Anfang des Vernunftgebrauches leugnet, gibt doch zu, dass die Sittlichkeit (auch die Möglichkeit, lässlich zu sündigen) von der Erkenntniss des *finis ultimus* abhänge. (*De vitiis et pecc.* disp. 2. s. 7. 8.) — [8]) S. ob. S. 124. Auch in der von Cathrein so betonten Stelle 1. 2. q. 71. a. 2. ist dies der richtige Sinn. Das *conveniens rationi* wird in dem einen Artikel siebenmal durch den Ausdruck *secundum* (oder: *contra*) *ordinem rationis* näher erläutert. — [9]) 1. 2. q. 94. a. 2. und *Contra Gent.* III, 129.

um die individuellen, die socialen und die religiösen Pflichten als ebenso viele Bereiche der natürlichen Sittlichkeit abzuleiten. Das beweist aber nicht, dass ihm die Menschennatur die eigentliche Regel der Sittlichkeit ist; wie denn auch die späteren Thomisten, die ausdrücklich das Suarez'sche Princip bekämpfen, nachher, um den Inhalt der Sittlichkeit zu bestimmen, die menschliche Natur bezw. die Neigungen und Bedürfnisse derselben heranziehen.[1]) Geradeso fasst aber Thomas diese sittlichen Güter, als *fines naturalium inclinationum*[2]); er hebt dabei ausdrücklich hervor (ad 2.), dass diese Inclinationen durch die Vernunft zu regeln sind. Das erste Princip der Vernunft aber, von dem er alle anderen ableitet, hat er früher zum *finis ultimus* in Beziehung gesetzt. Die formale Seite der Sittlichkeit hier stärker hervorzuheben, hat Thomas um so weniger Grund, als er mitten in dem Tractat über das Gesetz steht, von dem er wiederholt gesagt hat, es bilde die *regula voluntatis*. – Auch in der *Summa contra Gentiles* herrscht derselbe Zusammenhang. Die eigentliche Regel der Sittlichkeit, der *finis ultimus* und die *lex divina*, sind vorher im 3. Buche wiederholt und deutlich bezeichnet. Nun will er, wie er cap. 129 einleitend sagt, zeigen, dass das, was Inhalt des göttlichen Gesetzes ist, nicht willkürlich erdacht ist, sondern durchaus der menschlichen Natur entspricht. Da ist er freilich genöthigt, die Bedürfnisse nnd Anlagen des Menschen bezw. die *convenientia ad naturam hominis* zu betonen.[3])

13. Die geschichtliche Entwicklung der Frage über die Norm der Sittlichkeit seit Thomas an dieser Stelle darzulegen, ist leider nicht mehr möglich. Die Thomisten haben, indem sie meist als kurzen Ausdruck jener Norm das göttliche Gesetz bezeichnen, imgrunde dasselbe vertreten, was ich als Ansicht des hl. Thomas in etwas anderen Ausdrücken darlegte. Vasquez erblickte die Regel der Sittlichkeit in der menschlichen Natur; aber er war insofern conservativ, als er Sittlichkeit und Verpflichtung aus derselben Quelle ableitete und deshalb die Möglichkeit einer Verpflichtung durch die blose Menschennatur, ohne göttliches Gesetz behauptete. Suarez widerlegte die letztere Behauptung; aber er beging die für die Folgezeit verhängnissvolle Inconsequenz, die Vasquez'sche Norm, die er für die Verpflichtung ablehnte, für die Sittlichkeit als solche beizubehalten.[4]) Hierin folgten ihm viele Theologen seines Ordens; eine ganze Reihe sowohl älterer als späterer Jesuiten aber, und gerade solche, die die Frage gründlich philosophisch angreifen, wie Gregorius von Valentia, Sylvester Maurus, Rassler, Camargo, Perez, blieben der älteren Auffassung treu. Die Hervorhebung der *natura rationalis* als solche ist überhaupt noch kein Beweis, dass ein Autor so, wie Suarez, zu verstehen ist; so z. B.

---

[1]) Vgl. Salmant., *Curs. theol.* tom. 6. (Paris 1878) disp. 1. n. 73 sqq. n. 89 sqq. — [2]) q. 94. a. 2. — [3]) Uebrigens zeigt der Satz (n. 1.): „Naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subduntur", dass schon vor Betrachtung der Menschennatur sittliche Principien feststehen. — [4]) Auch Schiffini (*Disp. philos. mor.* Aug. Taur. 1891. I. p. 98) tadelt Suarez wegen unklarer und inconsequenter Haltung in diesem Punkte. Er selbst hebt zwar (p. 93) die *natura rationalis* hervor, zeigt aber später (p. 220 sqq. 239) scharfsinnig und treffend, dass die Güte, die alle Welt sittliche Güte nennt, die *lex aeterna* und den *finis ultimus* voraussetze.

versichert Mastrius, dass alle Scotisten, die jenen Ausdruck gebrauchen, dabei an das *naturale dictamen intellectus* denken.[1]) Eine Uebersicht über die heutigen Moralisten würde zeigen, dass nur ein verschwindender Bruchtheil die Auffassung Cathrein's theilt. Für meine Darlegung möchte ich hier ausser Plassmann[2]), der die Thomistische Tradition sehr nachdrücklich und klar wiedergibt, wegen ihrer ganz selbständigen, aber zu denselben Ergebnissen führenden Untersuchung Balmes[3]) und Kleutgen anführen. Die Stellung des letzteren kann keinem Zweifel unterliegen, obschon Cathrein ihn neuestens für sich in Anspruch nimmt.[4]) Wenige Seiten vor dem Citate Cathrein's sagt Kleutgen: „Der Beweggrund alles sittlich Guten ist das absolut Gute; nur das also kann Gegenstand desselben sein, was mit dem absolut Guten in solcher Verbindung steht, dass wir es nicht lieben oder verachten können, ohne auch dieses zu lieben und zu verachten.“[5]) Die Abhandlung „Vom Endzweck der Schöpfung“ im 1. Band der »Theologie« ist ein glänzender Nachweis desselben Gedankens. „Darum erscheint uns etwas als sittlich gut oder schlecht, weil es dem, was seiner selbst wegen zu begehren ist, entspricht oder widerspricht. Nun ist aber das, was vom Menschen seiner selbst wegen begehrt werden muss, kein relativ, sondern das absolut höchste Gut.“ „Die sittliche Beschaffenheit aller Handlungen hängt, wie wir gesehen haben, davon ab, dass sie mit der auf Wahrheit gegründeten Ordnung übereinstimmen oder nicht; diese Ordnung aber besteht darin, dass alles Gott, dem höchsten Gut und höchsten Wesen, untergeordnet werde.“[6])

---

[1]) Mastrius de Meldula, *Disput. theol.* II. disp. 5. n. 161. — [2]) Schule des hl. Thomas Moral. S. 219 ff. — [3]) Lehrbuch der Ethik. (Regensburg 1852.) S. 34-40. — [4]) Moralphilosophie. I. (3. Aufl.) S. 237. — [5]) Philos. der Vorzeit. I. n. 267. — [6]) 1. Aufl. S. 353 u. 362.

Recensionen und Referate.

Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral. Von Dr. Karl Biedermann, ord. Honorarprof. an der Univ. Leipzig. Breslau, Schottländer. 1899. 135 S. *M.* 1,50.

Das höchste Kriterium aller wissenschaftlichen Arbeit ist die Wahrheit. Das gilt ganz besonders von der Philosophie. Nicht darauf kommt es an, ob die Lehren eines Philosophen neu, ob sie originell, ob sie mit mehr oder weniger Scharfsinn und Consequenz durchgeführt sind, ob sie grosse Wirkung ausgeübt haben, sondern die Hauptfrage muss gegenüber jeder philosophischen Lehre sein: Ist das, was der Philosoph lehrt, wahr, oder ist es falsch? Freilich, wenn heute jemand an die Vertreter der modernen Philosophie Fragen über philosophische Probleme richtet, steht er einem wahren Chaos von einander widersprechenden Anschauungen gegenüber, und bestürzt und verwirrt vermag er bei einer solchen Gedankenanarchie die Wahrheit nicht zu finden. Was der eine bejaht, verneint der andere. Und zwar nicht blos in untergeordneten logischen oder psychologischen Dingen herrscht ein solch wunderbares Durcheinander, nein, gerade auch da, wo das Menschenherz mit wahrer Sehnsucht eine sichere, beruhigende Lösung erwartet, hat die moderne Philosophie nur eine bunte Musterkarte meist negativer Antworten. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit — diese hohen Ideale der Menschheit gelten der modernen Philosophie meist als veraltet, und die Beschäftigung mit diesen Problemen heisst kurzweg unwissenschaftlich. Führten solche Verirrungen — denn das sind sie — nur ihr Dasein in verstaubten Büchern, so möchte man das Thun solcher Philosophen etwa als harmlose Spielerei auf sich beruhen lassen. Aber es gibt keine unschädlichen Irrthümer. Was im Reiche des Denkens ein Irrthum, wird im Gebiete des Handelns ein Schlechtes, ein Böses. Darin liegt das Verderbliche, das Gefährliche einer Gott und dem Idealen entfremdeten Philosophie für das öffentliche Leben. Wir haben es zwar oft gehört und gelesen, dass die Weltanschauung auf das praktische Leben ohne Einfluss sei; Materialismus oder Pantheismus könne mit höchster Sittlichkeit ver-

bunden sein. Dazu bemerken wir: Die glückliche Inconsequenz einzelner Philosophen, die besser sind als ihre Theorien, vermag an der Thatsache nichts zu ändern, dass irrthümliche Lehren auch verderblich auf die Praxis des Lebens wirken. Diese Wahrheit, von der sich freilich die Urheber falscher Theorien nicht überzeugen wollen, bricht sich ausserhalb der philosophischen Kreise immer mehr Bahn. Das ist nicht zu verwundern. Die Vertreter der Philosophie, meist dem praktischen und öffentlichen Leben abgewandt, sehen die praktischen Consequenzen ihrer ausgeklügelten Lehren nicht oder kümmern sich nicht darum. Denn nur wenige halten es mit K. E. v. Baer, der, seiner Verantwortlichkeit sich wohl bewusst, von sich sagte: „Wenn ich schreibe, hört die ganze Welt meine Worte, so stelle ich es mir vor." Anders die Männer, welche ihre Wissenschaft mit dem mannigfaltigen Leben näher in Berührung bringt.

Ich denke hier nicht an die bedeutungsvolle Rede des Professors der Jurisprudenz Paasche, der im Reichstage den Atheismus öffentlich als eine Gefahr für unser Volksleben bezeichnete, ich habe eine andere noch wichtigere Kundgebung im Auge. Sie kommt von einem Historiker, der, um die Geschichtsschreibung des deutschen Volkes vielfach verdient, mit Sorge die Zersetzung der alten Ideale speciell auf dem Gebiete der Moral wahrnimmt und seinen Warnungsruf ertönen lässt. Er hofft eine Wiederkräftigung unseres sittlichen Volksgeistes und möchte dazu seinen bescheidenen Antheil beitragen. Das geschieht in vier Abhandlungen.

Die erste Abhandlung behandelt die Frage: „Moralität oder Individualität? Mit diesen zwei Begriffen bezeichnet der Vf. zwei Richtungen, die sich auf ethischem Gebiete gegenüberstehen. Unter Moralität versteht er die Anerkennung der ausnahmlosen Allgemeingiltigkeit der Moral, während ihm die Individualität das Recht des Individuums ist, sich von den Vorschriften der Moral zu emancipiren, sich über die allgemein geltenden Moralgesetze hinwegzusetzen. — Ein historischer Ueberblick macht uns mit diesem Kampf zwischen Moralität und Individualität von den Sophisten bis zur Gegenwart bekannt. Vf. schildert, wie Fürsten und Adel besonders in der Liebe die bürgerliche Moral beiseite setzten, wie die bürgerlichen Kreise gegenüber dem Klein- oder Spiessbürger ein Privilegium der Unmoral in Anspruch nahmen, wie noch vielfach für Künstler und Dichter ein solches Privilegium nicht blos in ihren Schriften, sondern auch in ihrem Leben verlangt oder entschuldigt wird. Vf. verwirft diese Forderung als unmoralisch, Genialität und Respect vor der bürgerlichen Moral seien durchaus vereinbar. Goethe freilich habe sich wieder zurecht gefunden [1]), aber andere gehen als Künstler und Mensch zugrunde. Schiller strebte zwischen Freiheit

[1]) Im übrigen können wir auch Goethe zulieb die unerbittlichen Forderungen des Sittengesetzes nicht suspendiren.

des Individuums und der Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes Vermittlung an. Jacobi's Regel, unter allen Umständen müsse man dem Zug des Herzens folgen, das gute, empfindsame Herz solle die Norm für das sittliche Handeln abgeben, bezeichnet der Vf. als bedenklich, da man von unsicheren und wechselnden Gefühlsneigungen des Individuums nicht den Bestand von Recht und Gesellschaftsordnung abhängig machen dürfe. Noch bedenklicher erscheinen ihm Lavater, Hamann, Stilling, die mit ihren unmittelbaren Eingebungen schmähliche Handlungen vereinbar fanden. Gegenüber der sittlichen Erneuerung, wie sie Kant, Schiller, Fichte anstrebten, proclamirten die sogen. Romantiker das Recht der Individualität. Schlegel verherrlicht in der ‚Lucinde' Faulheit, Frechheit, Wollust. Und was diese Schriftsteller theoretisch priesen, das übten sie praktisch. Ihnen folgte später das sogen. junge Deutschland mit dem Cultus der individuellen Leidenschaften und der Emancipation der Sinne und des Fleisches. Nachdem die Litteratur der 40-60er Jahre einen sittlich reineren Charakter, frei von Gemeinheit und Lüsternheit, zeigt, hat in den letzten Jahrzehnten ein bedauerlicher Wandel stattgefunden. Naturalisten und Jüngstdeutsche proclamiren besonders auf dem Gebiete der Liebe und Ehe das Recht des Herzens, das Naturgesetz der Liebe in zahllosen Romanen, Novellen, Erzählungen, Theaterstücken; selbst in sogen. Familienromanen vertreten sogar Frauen die Emancipation von der allgemein giltigen Moral. Neben den Naturalisten stellen dann besonders socialistische Schriftsteller die Allgemeingiltigkeit der Moral in Frage; zu ihnen gesellt sich endlich Nietzsche mit seiner Umwerthung der Werthe, dazu kommen Philosophen, welche in der Lust oder Glückseligkeit das Ziel der menschlichen Bestimmung sehen. Alle diese thun der Autorität der auf Allgemeingiltigkeit Anspruch erhebenden Moral Abbruch. Der Individualismus dringt siegreich vor, nicht mehr vereinzelt wie in früheren Perioden, sondern von verschiedenen Seiten verfochten. Der Vf. stellt sich dieser Richtung als einer verderblichen entgegen. Seine Kritik hat es nicht auf eine Zergliederung der ethischen Begriffe abgesehen, sondern er führt den Individualismus durch den Hinweis auf seine praktischen Consequenzen *ad absurdum*. Wenn der Einzelne das Recht hätte, sich nach seiner Eigenart zu entscheiden, wäre jeder gesellschaftliche, jeder geschäftliche und rechtliche Verkehr, jeder gemeindliche, jeder staatliche Organismus unmöglich. Mit besonders scharfen Worten wendet sich der Vf. gegen den Individualismus auf dem sittlichen Gebiete, der den ganzen Gesellschaftskörper, die ganze Volksseele zu vergiften drohe. Wenn Volkelt, der seinerzeit mit der Proclamirung der vollen blühenden Entfaltung der Sinne diesem liederlichen Individualismus das Wort redete[1]), recht hätte, dass der allgemeine Zug

[1]) Vergl. Volkelt, Einleitung in die Philosophie, ein allerdings mehr belletristisches als wissenschaftliches Buch von der oberflächlichsten Sorte.

unserer Zeit dahin gehe, die ernsten Vorschriften der überkommenen Moral preiszugeben und an ihre Stelle die Ungebundenheit und die Herrschaft der Leidenschaften des Individuums zu setzen, dann müssten alle gut Denkenden einer solchen Strömung sich entgegenstemmen, meint der Verfasser.

Die zweite Abhandlung gilt dem Thema: „Welches ist die Bestimmung auf der Erde? (Genuss oder Thätigkeit?)" Der Vf. kann das Ziel des Menschen nicht in der Lust finden, wie die Hedonisten, nicht in der Glückseligkeit, wie die Eudämonisten, und nicht endlich im Nutzen oder der allgemeinen Wohlfahrt, wie die Utilitaristen.

Aber auch die idealistischen Moralsysteme genügen ihm nicht. Wohl erkennt er den mächtigen und kräftigenden Einfluss an, den Kant mit seinem strengen kategorischen Imperativ auf seine Zeit ausgeübt hat, aber er übersieht darüber nicht die Mängel von Kant's Ethik. Sie sage blos, was der Mensch unterlassen, aber nicht was er thun solle; ja sie führe nach Fichte's Ausspruch zum Nichthandeln. Ausserdem bringe sie das Materielle, das sie so sehr verpöne, zur Hinterthüre wieder herein. So befriedigen die verschiedenen Moralsysteme mit ihren Antworten auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen den Vf. nicht. Aber was ist denn die Bestimmung des Menschen? Der Vf. erblickt sie in dem dem Menschen allein eigenthümlichen Trieb zu culturschaffender Thätigkeit. Dieser Trieb entspreche als oberstes Moralprincip allen an ihn zu stellenden Anforderungen, nicht blos auf Selbst- und Arterhaltung, sondern auch auf Selbst- und Artveredlung gerichtet. Dieses Princip vertheidigt der Vf. gegen verschiedene Einwände. Wenn die Sensualisten einen solchen Trieb zu culturschaffender Thätigkeit nicht anerkennen, weil er einigen Völkern und Individuen zu fehlen scheine, verweist Vf. mit Recht darauf, dass Entartung und Verkümmerung dieses Triebes nicht zur Leugnung desselben berechtigen. Dem Einwand eines katholischen Moralphilosophen, das Princip culturschaffender Thätigkeit lenke die Aufmerksamkeit und das Interesse des Menschen zu sehr auf irdische Gegenstände und Zwecke und dadurch von der Richtung auf den Himmel ab, hält Vf. entgegen, das eine schliesse das andere nicht aus. Es heisse: „Bete und arbeite!"

Buckle's Versuch, den Culturtrieb zu entwerthen, da er für den Fortschritt in der Moral nichts bedeute, weist der Vf. als verfehlt ab unter dem Hinweis auf den unzweifelhaft vorhandenen sittlichen Fortschritt. Im Trieb culturschaffender Thätigkeit selbst sei ein sittliches d. h. den menschlichen Willen sittlich läuterndes und kräftigendes Moment enthalten, indem dieser Trieb die Naturtriebe zügele und regele, ihre Ausartungen in Begierden und Leidenschaften hindere. Vf. illustrirt das an der sittigenden Kraft der Arbeit jeder Art. Schliesslich untersucht der Vf., wie sich die Begriffe Pflicht, Tugenden, Güter vom

Standpunkte des Thätigkeitstriebes gestalten. Der Verpflichtete sei der Mensch als Naturwesen, der Verpflichtende der Mensch als Culturwesen, und das erstere habe sich dem letzteren zu unterwerfen, das niedere Selbst dem höheren. Darin liege die Pflicht des Menschen. Dem Tugendbegriff fehle der Beisatz von thatkräftigem Handeln, von Energie, wie ihn ἀρετή und *virtus* ausdrücken. Güter verwirft der Vf. nicht, er will nur das richtige Gleichgewicht zwischen schaffender Thätigkeit und dem Genuss äusserer Güter. Kurz, der Vf. sieht in der Thätigkeit, in der Arbeit die Bestimmung des Menschen auf der Erde. Diese Bestimmung soll als das einzige und wirksamste Motiv des Menschen sittliches Handeln bestimmen. Wir können freilich, so hoch wir den sittlichen Werth der Arbeit jeder Art anschlagen, dieses Motiv nicht für ausreichend halten, um die Menschen sittlich zu machen. Dazu ist unbedingt ein höheres Ziel nöthig: die Bestimmung für's Jenseits, welche die Arbeit für die Cultur nicht ausschliesst, dazu eine unbedingte Sanction durch den Willen des höchsten sittlichen Gesetzgebers. Die Hingebung an diesen Willen, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit vor dem Ewigen gibt der Sittlichkeit des Menschen allein Halt und Kraft. Von dem culturschaffenden Trieb muss der Vf., der übrigens den Schöpfer nicht leugnet, selbst zugeben, dass er nicht vor Rückfällen in die niederen Regionen des Genusslebens schütze. Eifrigste Arbeit jeder Art ist mit grösster Sittenlosigkeit verträglich und findet sich thatsächlich da und dort zusammen, lebendiges Bewusstsein der ewigen Bestimmung des Menschen schliesst sittenloses Leben schlechthin aus.

In der dritten Abhandlung stellt uns der Vf. vor die Frage: „Was bringt den Einzelmenschen aus seiner Vereinzelung heraus und in Beziehungen theils zu anderen Einzelnen, theils zu einer Gemeinschaft? (Egoismus und Altruismus)." Alle die Versuche, den Uebergang des Menschen vom angeborenen Egoismus zum Altruismus herzustellen, durch Mitleid, oder Mitgefühl, oder Sympathie, oder einen sympathischen Instinct, oder durch christliche Liebe, oder durch einen socialen Instinct oder Gemeinsinn, hält der Vf. für untauglich. Entweder sind, so argumentirt er, diese Gefühle mit dem egoistischen Lustgefühle verträglich, dann ist dieses nicht der alleinige Grundzug des Menschen, sondern der Mensch ist ein zwiespältiges Wesen, zwischen Egoismus und Altruismus getheilt. Oder diese Gefühle sind nicht mit dem Lustgefühle verträglich, sondern werden als etwas Fremdes, Widersprechendes angesehen, dann ist unbegreiflich, wie sie über den Egoismus das Uebergewicht gewinnen und diesen zur Selbstverwandlung in sein Gegentheil vermögen können. Der Vf. glaubt, dass es einzig dem allgemein menschlichen Trieb zur culturschaffenden Thätigkeit gelingen werde, den Egoismus in Altruismus zu verwandeln. Geselligkeit, Freundschaft, Ehe, Beruf dämmen den Egoismus ein und befördern den Altruismus. Alle die zahllosen Veranstaltungen,

die im Namen der Humanität zum besten der Nebenmenschen getroffen werden, sind dem Vf. Beweise dafür, wie der Trieb culturschaffender Thätigkeit vom Egoismus zum Altruismus führt. Wir wollen die grossartige Liebesthätigkeit der modernen Welt nicht in Abrede ziehen, noch weniger gering achten; aber wurzelt sie nicht, auch wenn sie es nicht zugestehen will und sich ausdrücklich gegen die Unterstellung religiöser Motive verwahrt, doch im letzten Grunde in eben jenem Gebote der Nächstenliebe? Das heidnische Alterthum hat den culturschaffenden Trieb in hohem Grade bethätigt und doch den modernen Schöpfungen des Altruismus nichts Aehnliches an die Seite zu setzen. Ohne das christliche Gebot der Nächstenliebe, ohne die erst durch das Christenthum siegreich gewordene Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen hätten wir wohl kaum die vom Vf. gerühmten Werke des Altruismus in der modernen Welt. So ist uns die christliche Liebe nicht, wie dem Vf., ein unzulängliches Mittel, um den Menschen aus einem Egoisten zu einem Altruisten zu machen, sondern im letzten Grund das einzig zureichende Mittel, um den Egoismus des Menschen wirksam zu überwinden. Auch ist dieses Motiv der Liebe durch den Hinblick auf Gottes Gesetz und Befehl am stärksten begründet und in seiner Bethätigung durchaus selbstlos nur um Gottes willen. Ist der moderne Altruismus ganz frei von selbstsüchtigen Motiven, sind nicht manche Schöpfungen desselben ein Product des Zwanges, der Furcht, der Nothwehr gegen die andringenden Massen?

Die vierte Abhandlung stellt uns vor das actuelle Problem: „Ist der Mensch in seinen Entschliessungen und Handlungen frei oder unfrei? (Willensfreiheit oder Determinismus?)“ In diesem Abschnitte tritt der Vf. der Annahme der absoluten Unfreiheit des Willens durch die Deterministen ebenso entgegen wie der unnatürlich gekünstelten Lehre Kant's von der absoluten Freiheit. Er weist im einzelnen die Begründungen der Deterministen als unstichhaltig ab und tritt für eine bedingte oder relative Freiheit ein, bei der der Mensch als Urheber seiner Thaten auch die Verantwortlichkeit für dieselben wenn auch in abgestufter Weise übernimmt.

Können wir auch in verschiedenen Punkten nicht mit dem Vf. gehen, so verdient doch der hohe Ernst, mit dem der Vf. für die unvergänglichen Ideale der Sittlichkeit, für Freiheit und Verantwortlichkeit, für Altruismus und thatkräftige Arbeit, für die Allgemeingiltigkeit der Moral gegenüber frivoler Liederlichkeit eintritt, die Anerkennung aller gut Gesinnten. — Mit guter Belesenheit in der philosophischen Litteratur verbindet der Vf. zugleich eine ansprechende Darstellung.

Würzburg. **Dr. R. Stölzle.**

Institutiones Psychologicae secundum principia s. Thomae Aquinatis. Ad usum scholasticum accommodavit Tilm. Pesch S. I. Pars I.: Psychologiae naturalis liber alter, qui est syntheticus (vol. 2 totius operis). gr. 8. XIV,421 S. ℳ 4,50. — Pars II.: Psychologia anthropologica (vol. 3 totius operis). gr. 8. XVIII,551 S. ℳ 5,50. Friburgi, Herder. 1897-1898.

Die *Institutiones psychologicae,* von denen der erste Band bereits 1896 erschien, liegen nun seit vorigem Jahr (in 2 *partes* = 3 *volumina*) vollendet vor. Was wir von vol. I (im Jahrg. 1898 S. 81 ff.) Anerkennungswürdiges, Lobenswerthes und Rühmliches hervorgehoben haben, gilt in vollem Maasse auch von den beiden letzten *volumina*, ja von manchen Theilen derselben sogar in erhöhtem Grade, so dass man in Wahrheit sagen darf, der Vf. habe sich, wie in den „grossen Welträthseln", so auch wieder in den *Institutiones psychologicae* ein ehrendes und bleibendes Denkmal gesetzt. Die Wissenschaft hüben wie drüben muss ihm dafür den Tribut der wärmsten Dankbarkeit zollen. Wir thun es hiermit aus ganzem Herzen.

Daneben dürfte es aber ganz wohl bestehen und dürfte dem gespendeten Lobe gewiss keinen Eintrag thun, dass wir, wie zur Zeit an dem 1. *volumen*, so auch jetzt an den beiden vorliegenden *volumina* der *Institutiones psychologicae* die eine und andere Ausstellung machen, weil sie ja, wie man sehen wird, von keinem wesentlichen Belang sind.

Von den beiden vorliegenden *volumina* enthält das erstere den „liber alter" der „Psychologia naturalis s. physica, qui est syntheticus, in quo", wie der Vf. sagt, „propositum est nobis, ut de ea tantum vita (sc. accidentaria s. secunda, quae potentias earumque actus amplectitur) dicamus, quae est in plantis et animalibus" (vol. II. p. 1); und das zweite die „Psychologia metaphysica" oder, wie der Vf. (vol. I. p. 340) sie lieber nennt, „anthropologica", mitbezug auf welche er sagt: „Nunc de vita secunda sive accidentaria, qua homo inter animantia praestat, summa accuratione dicendum est" (vol. III. p. 1). Der Plan ist streng logisch und sachlich correct, so dass sich gemäss demselben der Inhalt der beiden Theile gegenseitig völlig ausschliesst. Schade, dass er, wie es uns scheinen will, nicht auf der ganzen Linie genau durchgeführt worden ist. So dürfte z. B. in vol. II. disp. 3. *Sectio prima* dasjenige, was „de cognitione eaque sensitiva in genere" (p. 93-121) ausführlich und schön entwickelt wird, zum grossen Theil nicht auf die „vita accidentaria cognoscitiva, quae est in animalibus omnibus" (p. 92), sondern blos auf die des Menschen passen — eine Vermuthung, welche durch die Stellung und Beantwortung der Frage: „Sitne natura cognitionis humanae recte explicata" (p. 94) bestätigt wird —; und ist dies der Fall, so gehört das Betreffende wohl nicht in den Rahmen des zweiten, sondern in den

des dritten *volumen*. Und umgekehrt gliedert sich die Lehre von den *passiones* im eigentlichen Sinne des Wortes, welche bei dem Willen ja gar nicht vorkommen (vgl. vol. III. p. 260), auch nicht vorkommen können, weniger gut in die „psychologia anthropologica" ein, in der sie weitläufig (p. 402 ff.) behandelt wird, viel besser aber in die Lehre vom „appetitus sensitivus", also in das zweite *volumen*, wo schon „breviter" (p. 333 ff.) von ihr die Rede ist. Ebenso halten wir dafür, dass der Abschnitt „de habitibus" (vol. III. p. 450-459) am zweckmässigsten in vol. II. untergebracht wäre, wo (p. 53-59) auch schon über den Habitus *ex professo* gehandelt wird. Und was z. B. das Capitel „de educatione" (vol. III. p. 459-465), den Abschnitt „de vita animae separatae" (ib. p. 480-527), und die Capitel über die Existenz der Engel sowie über die Erkennbarkeit Gottes (ib. p. 170-182) betrifft, so sind wir der unmaasgeblichen Meinung, dass sie besser überhaupt nicht in die Psychologie, sondern in die Pädagogik bezw. in die Metaphysik verwiesen worden wären.

Was der Vf. vol. II. p. 271 und vol. III. p. 184 von der „memoria, quae ad intellectum spectat" behauptet, dies nämlich, dass sie als „actualis cognitio praeteriti ut praeteriti per accidens" in dem intellectiven Seelentheil vorkomme (vol. II. p. 271), und dass sie sei eine „vis percipiendi praeteritum ut praeteritum, et percipiendi quidem non solum actus intellectivos praeteritos, sed etiam eventus praeteritos singulares et materiales" (vol. III. p. 184), haben wir nicht gut mit einander in Einklang bringen können, dürfte auch vielleicht nicht ganz richtig sein. Ebenso haben wir daran einen gelinden Anstoss genommen, dass der Tastsinn als „principalis sensus" (ib. p. 396) bezeichnet wird; richtiger wäre es wohl, mit dem hl. Thomas ihn blos als „sensus fundamentalis" hinzustellen; vgl. vol. II. p. 185. — Recht schwer, wenn nicht ganz unmöglich, dürfte es sein, eben sowohl der „phantasia", als der „memoria" (ib. p. 264 ff. 269. 271. 286; vgl. vol. III. p. 19. 184) das „conservare s. retinere" der „imagines rerum" zuzuschreiben und dennoch beide von einander sachlich zu unterscheiden (ib. p. 264 f.; vgl. ib. p. 284 ff.).

Von der Lehre des hl. Thomas ist der Vf. manchmal abgewichen. Er durfte es auch ohne allen Zweifel, da er ja die Lehren des hl. Thomas ausgesprochenermaassen nicht einfach repristiniren, sondern seine *Institutiones psychologicae* nur „secundum principia s. Thomae Aquinatis" schreiben und herausgeben wollte, und er durfte es besonders dann, „si quid cum exploratis posterioris aevi doctoribus minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile" war, wie Papst Leo XIII. in seiner Encyklica *Aeterni Patris* vom Jahre 1879 sagt. Nur zum theil freilich war er sich der Abweichungen vom englischen Lehrer bewusst. Dies ist z. B. in seiner Antwort auf die Frage nach dem „organum primum et internum" des „appetitus sensitivus" der Fall, indem er nicht

die *sententia* der Aristoteliker, sondern die der „recentiores" als die „vera" bezeichnete. Aber auch vielleicht, ohne sich dessen bewusst zu werden, gerieth er zuweilen in solche Abweichungen hinein. So gebraucht er z. B. (vol. III. p. 217; vgl. ib. p. 219. 323) die Sentenz des hl. Thomas bezw. des Aristoteles: „Liberum est, quod sui causa est" und nimmt darin das Wort „causa" als Nominativ, während der heil. Thomas es in Uebereinstimmung mit einer Stelle des Aristoteles, deren Uebersetzung jene Sentenz bildet, als Ablativ anwendet und dadurch zu einem ganz anderen Sinne der Stelle gelangt. — Aehnlich verhält es sich mit dem Satze bezw. der Sentenz: „Voluntas enim est in ratione" (ib. p. 269), in welchem „ratio" nach dem Vf. blos eine „potentia animae", bei dem hl. Thomas aber den vernünftigen Seelentheil, d. i. die ganze vernünftige Seele bedeutet, infolge dessen beide natürlicherweise mit denselben Worten zwei ganz verschiedene Gedanken ausdrücken.

Die Druckfehler des zweiten und des dritten *volumen*, welche man in *vol.* III. p. XVIII eigens zusammengestellt findet (es sind ihrer blos 2 + 8), könnte man um eine ansehnliche Zahl vermehren, was wir freilich nicht so sehr dem kranken Vf., als vielmehr seinem Corrector anrechnen möchten.

So sollte es z. B. in *vol.* II. heissen: pag. 60 lin. 18: intrinsecus loco intriusecus; p. 164 l. 30: hocce loco hoce; p. 229 l. 34: enumerata loco enummerata; p. 273 l. 27: psychicis loco phychicis; ib. l. 37: iucundae loco incundae; p. 378 l. 22: propter indolis loco propterindolis; p. 406 l. 11: hypnogena loco hypogena; — und in *vol.* III.: p. 1 l. 15: intellectu loco intellectn; p. 118 l. 19: cognoscuntur loco cognoscentur; p. 139 l. 24: qui loco quia; p. 151 l. 10 sq.: quod quid loco quod, quid; p. 182 l. 36: Logica loco logica; p. 290 l. 10: concupiscentia loco concuspiscentia; p. 379 l. 16: definitivum loco diffinitivum; p. 487 l. 11: sepulcrorum loco sepulchrorum; p. 526 l. 3: intelligat (wie sonst immer) loco intellegat.

In Form eines *Appendix* bringt der Vf. am Schlusse seiner Psychologie noch einen Excurs, „de fine hominis, non quod ea doctrina in disciplina psychologica sit demonstranda argumentis, sed quia ea, quae de homine in psychologia sunt proposita, valde illustrat" (p. 540). Man sieht es diesem Abschnitte an, dass es dem Vf. ein wahres Herzensbedürfniss war, seine philosophische Ansicht „de fine hominis" noch öffentlich auszusprechen. Wir betrachten den Abschnitt als eine werthvolle Zugabe des Werkes, ja, wenn man will, als einen schönen Schwanengesang des verehrungswürdigen, durch wissenschaftliche Kenntnisse, wie durch wissenschaftliches Wirken gleich ausgezeichneten Verfassers.

Trier. **Dr. L. Schütz.**

Die pädagogische Pathologie, oder: Die Lehre von den Fehlern der Kinder. Von L. Strümpell. Dritte, bedeutend vermehrte Aufl. Herausgegeben von Dr. A. Spitzner. Leipzig, Ungleich. 1899.

Der Betrieb der empirischen, speciell der experimentellen Psychologie ist in unserer Zeit ein so emsiger, dass eine allgemeine Psychologie kaum mehr alle Forschungen auf allen Einzelgebieten mit ihren in's kleinste Detail gehenden Specialarbeiten berücksichtigen kann. Aus den zahlreichen „Differential"-Psychologien hat sich insbesondere die Kindespsychologie herausgehoben und eine besondere reiche Litteratur entwickelt. Und auch aus dieser hat sich bereits ein specielleres Fach: Die pädagogische Pathologie mit einer reichen Litteratur in Zeitschriften, Vorträgen, kleineren und grösseren Werken ausgeschieden. Das bedeutendste und schon an Umfang das hervorstechendste ist das oben genannte. Es dürften auch wenige in der Lage sein, dieses umfangreiche und auf verschiedene andere Gebiete übergreifende Feld zu beherrschen. Pädagogik, Philosophie, insbesondere Psychologie, Neurologie, Psychiatrie muss ein Schriftsteller, der über „Kindesfehler" zuverlässig belehren will, mehr oder weniger gründlich studirt und im praktischen Leben, zumal in der Schule, angewandt haben. Dem Vf. vorliegender Schrift steht nun in seinem hohen Alter eine reiche Erfahrung, ein besonnenes Urtheil über die betreffenden Fragen zu Gebote. Er ist als Psycholog und Pädagog rühmlichst bekannt; und wenn sein Standpunkt auch der jedenfalls zu einseitige Herbart's ist, so dürfte derselbe doch in dieser Frage von nicht so entscheidendem Einflusse sein. Den „psychischen Mechanismus", der ihm so geläufig ist, braucht man nicht gerade vom Drängen, Steigen und Fallen der Vorstellungen zu verstehen, sondern es kann ihn ein jeder nach seinem Systeme deuten.

Welche „Krankheiten", Fehler der Kinder werden in dieser pädagogischen Pathologie behandelt?

1. Alle idiotischen Zustände, welche der Pädagoge freilich nur insoweit zu berücksichtigen hat, als noch irgend welche Bildungsfähigkeit vorhanden ist.

2. Diejenigen Störungen des Seelenlebens der Kinder, welche mit einem grossen Theile körperlicher Krankheiten verbunden sind. Solche Störungen fallen durch medicinische Behandlung der körperlichen Krankheit oft wieder weg, vielfach bleiben sie zur Behandlung durch den Pädagogen.

3. Der Pädagoge hat es auch mit einer grossen Anzahl von Krankheiten zu thun, welche im Nervensystem ihren Sitz haben. Besonders nehmen seine Aufmerksamkeit die Neurosen ohne bekannte ana-

tomische Grundlage in Anspruch, darunter wieder vor allen die Hysterie und Neurasthenie: diese Zustände sind auch in der Kinderwelt mit einer grossen Zahl psychischer Störungen verbunden.

4. Störungen innerhalb der Sinnesfunctionen, namentlich des Gesichtes und des Gehörs, welche auf die geistige Entwicklung wesentlichen Einfluss üben. Hierher gehören z. B. verschiedene Augenkrankheiten, die Zustände der Taubstummen, der Schwerhörigen und der Stotterer. Dabei ist zu bemerken, „dass, wie auch hier, bei gewissen Krankheiten psychische Defecte eintreten, die mit der Heilung der Krankheit verschwinden, und dass es vornehmlich in dieser Gruppe Krankheiten gibt, die nicht geheilt werden können, deren psychische Störungen aber fortdauern und die pädagogischen Zwecke nur in engen Grenzen erreichen lassen. Die Folgezustände des gänzlichen Defects eines Sinnesorganes, besonders des Gesichts und des Gehörs, gehen über die blose Pathologie hinaus und erheischen ganz eigenartige Methoden des Unterrichtes und der Erziehung.

Die Kinderfehler sind so zahlreich, dass Vf. davon ein alphabetisches Verzeichniss aufstellen konnte, das mit Erklärung 77 Seiten füllt. Er macht deren 300 namhaft.

Sehr beherzigenswerth ist, was der Vf. über die oberflächliche Beurtheilung „psychopathischer“ Zustände der Schüler sagt:

„Der Leser vergegenwärtige sich einmal die beklagenswerthen Folgen, die es haben würde, wenn die Lehrer unserer grossen Volksschulen, unter deren Schülern und Schülerinnen es an manchen mit allerlei Fehlern, üblen Gewohnheiten und selbst Lastern behafteten Knaben und Mädchen nicht zu fehlen pflegt, ohne die nöthigen Kenntnisse der Sache, ohne die nöthige Erfahrung und ohne von allem, was vorhin gesagt ist, etwas zu wissen..., kühn in eine solche Kinderwelt hineingreifen, und bald diesen, bald jenen Knaben oder dieses oder jenes Mädchen, an denen ein auffälliges oder misliebiges Verhalten, vielleicht auch ein Degenerationszeichen bemerkt würde, ja, von denen es vielleicht auch bekannt wäre, dass der Vater oder die Mutter »geisteskrank« sei, für »psychopathisch minderwerthig« erklären würden! Geschähe so etwas — dessen Möglichkeit man nicht für eine Uebertreibung halten darf —, und würde ein solches unbesonnenes Verfahren von vielen Lehrern und an vielen Orten wiederholt, und kämen, was schwerlich ausbleiben würde, solche Urtheile alsdann auch noch den Eltern oder Angehörigen solcher »gehirnkranker« Kinder zu Ohren, und verbreiteten sich von Mund zu Mund noch weiter: was könnte die Folge davon sein? Bei der Richtung des jetzigen Zeitgeistes, der von allem, was in den Wissenschaften und namentlich in deren Anwendung geschieht, auch etwas wissen will, und bei der hierdurch auch im Publicum hervorgerufenen zu grossen Leichtgläubigkeit und Ueberschätzung dessen, was ihm in Schriften und Zeitungen als etwas Neues, als ein Fortschritt des Wissens dargeboten wird, wäre es sehr wohl möglich, dass auch der Ausdruck »psychopathische Minderwerthigkeit« ebenso in den öffentlichen Sprachgebrauch käme, wie es mit den Wörtern:

»Kampf um's Dasein«, »Anpassung«, »Ueberbürdung«, »Nervös« und »Nervosität« nun schon der Fall ist. Und was würde hieraus folgen? Es würde nicht blos eine neue Quelle für Bekümmernisse und traurige Erlebnisse in den Familien entspringen, sondern auch in mancher Hinsicht eine neue Confusion im Vorstellen, Urtheilen und Schliessen vieler Menschen die in ihnen schon vorhandene noch vergrössern."

Diese Warnung mag die Lehrer und Erzieher zu einem eifrigen Studium dieser „pädagogischen Pathologie" anspornen!

Psychogene Störungen der Schulkinder. Ein Capitel der pädagogischen Pathologie. Von Dr. A. Spitzner. Leipzig, Ungleich. 1899.

Der Vf. dieses Schriftchens wird von L. W. Strümpell, dessen grosses pädagogisches Werk: „Die pädagogische Pathologie, oder: Die Lehre von den Fehlern der Kinder" (Leipzig 1899) er in Verbindung mit seinem Lehrer in dritter Auflage herausgab, als einer der tüchtigsten seiner Schüler bezeichnet; er erweist sich aber auch durch diese selbständige Schrift als einen kundigen Pädagogen und besonders als Kenner und scharfen Beobachter der geistigen und der körperlichen Abnormitäten der Kinder. Er bezeichnet dieselbe als ein „neues Capitel" jenes grösseren Werkes, als Erweiterung einiger Punkte desselben, welche „weitere Kreise auf einen Gegenstand der pädagogischen Pathologie aufmerksam machen soll, der wegen seiner grossen Bedeutung für eine zweckmässige, gerechte und vorsichtige Beurtheilung und Behandlung der Kinder die gewissenhafte Beachtung aller Lehrer und Erzieher in Haus und Schule verdient."

Was versteht nun Vf. unter psychogenen Störungen? Kurz gesagt sind es geistige und besonders körperliche Abnormitäten, Fehler, Krankheiten, welche durch Seelenzustände, durch psychische Einflüsse herbeigeführt werden. Ausführlicher kennzeichnet sie der Vf. in folgender Weise.

Im Körper entstehen durch die primären Aenderungen des Bewusstseins mannigfaltige Folgezustände. Die pädagogische Praxis hat schon darum häufig mit ihnen zu thun, weil durch die pädagogische Einwirkung selbst, zumal mit begleitenden Nebenumständen, psychische Erregungen entstehen, welche die Körperlichkeit in der verschiedensten Weise alteriren, nämlich auf die sprachlichen Aeusserungen des Kindes, seine schriftlichen Arbeiten, seine körperliche Haltung und Bewegung, selbst seine Sinnesthätigkeiten einwirken. Manche dieser Zustände sind freilich physiologisch bedingt, sie treten als pathologische Steigerung physiologischer Reiz- oder Hemmungswirkungen hervor und nehmen die Form von körperlicher Erkrankung an. „Psychogen" heissen die Störungen,

wenn „die Veränderungen des Bewusstseins das bedingende, das primäre Element bilden, während die damit im Zusammenhang stehenden oder überhaupt sie begleitenden körperlichen Störungen, insbesondere die krankhaften Veränderungen innerhalb der Sphäre des Nervensystems, das davon abhängige das secundäre Moment darstellen."

Von den Aerzten werden diese psychisch bedingten körperlichen Störungen gewöhnlich den „hysterischen" Erscheinungen beigezählt. Nach der jetzt gewöhnlichen Auffassung derselben durch die Neurologen, wie sie z. B. Ad. v. Strümpell in seinem „Lehrbuch der speciellen Pathologie und Therapie der inneren Krankheiten" [1]) bezeichnet, ist es correcter, sie psychogene Störungen zu nennen.

Als Beispiele führt der Vf. aus der medicinischen Litteratur folgende auffallendere psychischen Erkrankungen an. Ist die Ueberleitung des Wollens auf das somatisch-centrale motorische Nervensystem gestört, so entsteht eine psychogene Lähmung. Krankhafte vom Gehirn ausgehende Innervationen bewirken Contracturen, Krämpfe usw. Störungen in der sensoriellen Sphäre bewirken psychogene Anästhesie oder Hyperästhesie. Psychogene Neuralgien stellen Schmerzhallucinationen dar. Die Bewegungsabnormitäten zeigen sich als Astasie, Abasie durch choreatische Bewegungen, Gliederunruhe, Verlegenheitsbewegung, Schlottern der Beine. Die Störungen der Sprechmuskulatur bewirken Aphonie, Aphasie, Alexie, Stottern. Sensorielle Störungen sind Augenlidkrämpfe mit Schwachsichtigkeit oder Blindheit, Taubheit und Stummheit. Ein 12jähriger Knabe war nach einem Trauma taubstumm geworden. Eines Tages fiel er in's Wasser, kam in Gefahr zu ertrinken und der Schrecken machte ihn wieder hörend und sprechend. In einem vom Vf. selbst erlebten Falle bewirkte schon ein scharf ausgesprochener Tadel vorübergehende Aphasie, mit krampfhaften Bewegungen des Unterkiefers, Zusammenpressung der Lippen. Eine vorsichtige Behandlung seitens des Lehrers hob indes die Störung bald wieder auf.

Das hier kurz Mitgetheilte wird hinreichen, um Lehrer und Erzieher zu überzeugen, dass das Schriftchen ein sehr interessantes und wichtiges Thema behandelt.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts. Von Dr. D. Braunschweig. Leipzig, Haacke. 1899. VIII,176 S. *M.* 3,60.

Unter den Problemen der modernen Psychologie nimmt die Aufmerksamkeit einen hervorragenden Platz ein. Harry Kohn behauptet

[1]) 10. Aufl. Leipzig 1898. III. Bd. S. 569 ff.

nun, erst die Psychologie unseres Jahrhundert beschäftige sich, durch Herbart angeregt, eingehender mit der Aufmerksamkeit. Den Nachweis, dass diese Behauptung falsch sei, bringt in überzeugendster Weise die vorliegende Arbeit, indem sie zeigt, eine wie grosse Anzahl von Psychologen und Physiologen des vorigen Jahrhunderts sich angelegentlich mit der Aufmerksamkeit befasste.

Die Methode, welche der Vf. bei der Darstellung seines Themas angewandt hat, wird von ihm so gekennzeichnet:

„Wir verzichteten auf eine Gesammtdarstellung der Lehre bei den einzelnen Philosophen, sonderten vielmehr das Material aus den philosophischen Schriften unserer Denker und setzten daraus ein System der Lehre von der Aufmerksamkeit zusammen. Wir hoffen hiermit die Form gefunden zu haben, welche für die Behandlung einer solchen Aufgabe, wie es die Geschichte der Theorien eines Thatbestandes ist, am vortheilhaftesten erscheint." (S. 150.)

Demgegenüber müssen wir gestehen, dass uns dieser Fund des Vf.'s kein ganz glücklicher gewesen zu sein scheint. Zunächst meinen wir, dass bei dieser Form der Darstellung, also bei der Darstellung eines Systems der Aufmerksamkeit, eine Berücksichtigung der gegenwärtig geltenden Anschauungen hinsichtlich der Aufmerksamkeit in höherem Maasse stattfinden musste, als es geschehen ist; denn von eigentlichen Systemen der Aufmerksamkeit kann man doch wohl erst in der Psychologie unseres Jahrhunderts sprechen. Doch, wie dem auch sei, wichtiger erscheint uns, dass der Vf. sich nicht auf das achtzehnte Jahrhundert beschränken durfte, sondern noch ein Jahrhundert weiter zurückgehen musste; denn in der Philosophie dieses Jahrhunderts, sowohl im Rationalismus mit seinen Untersuchungen über das Verhältniss von Seele und Ideen, Bewusstsein und Aufmerksamkeit, als auch im Empirismus mit seiner Unterscheidung von Sensation und Reflexion, nehmen die Fäden ihren Ausgangspunkt, an welche die Psychologie der Aufmerksamkeit im achtzehnten Jahrhundert anknüpfte. Würde der Vf. in dieser Weise vorangegangen sein, so hätte er sich wohl auch zu einer anderen Methode entschlossen. Uns wenigstens scheint dann die richtige Methode die zu sein, dass man zunächst den oder die Ausgangspunkte eines Problems feststellt und alsdann die leitenden Gedanken heraushebt, welche von diesem Punkte aus die allmähliche Entwicklung des Problems beherrschen und bedingen. So wird man einige wenige, aber bestimmte Gruppen von Auffassungen einer Frage gewinnen und kann dann immer noch am geeigneten Orte die Detailfragen unterbringen. In der Weise aber, wie der Vf. seine Aufgabe gelöst hat, erfahren wir beinahe nichts, weder über die innere Gesammtentwicklung des Aufmerksamkeits-Problems im vorigen Jahrhundert, noch auch über den systematischen Zusammenhang der einzelnen Punkte dieses Problems in und mit der Philosophie

der einzelnen Denker; und doch wäre letzteres wenigstens bei Philosophen wie Reid, Kant u. A. von nicht geringem Werthe.

Wenn wir von dieser Ausstellung absehen, können wir uns nur mit grösstem Lobe über die ganz ausserordentlich fleissige, inhaltreiche und belehrende Arbeit aussprechen. Das Quellenverzeichniss umfasst 183 verschiedene Namen. Ein ausführliches Namenregister sowie ein nicht minder reichhaltiges Sachregister erhöhen den Werth des Buches.

Mit Staunen erkennt man nach der Lectüre des Buches, welches Interesse das Aufmerksamkeits-Problem bereits in der Psychologie des vorigen Jahrhunderts geweckt hatte; man sieht, wie damals bereits fast alle Fragen, welche jetzt discutirt werden, berührt wurden. So sucht z. B. G. E. Müller in seiner Dissertation: „Zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit" (Leipzig 1873) die These zu begründen, die sinnliche Aufmerksamkeit verstärke durch centrifugale Einwirkung auf das sensorische Nervensystem die Intensität der Empfindung. Bei Müller erscheint diese These als eine nahezu neue Behauptung. Aber, dass sie auch bereits dem vorigen Jahrhundert bekannt war, erfahren wir aus den Worten des Vf.'s:

Die Seele wirkt bei der Aufmerksamkeit „auf die Fibren zurück, welche das uns afficirende Object in Bewegung gesetzt hat, und dadurch wird der Eindruck, den dasselbe auf uns macht, bedeutend verstärkt." So u. a. Bonnet, Home, Feder. (S. 99.)

Jedem Psychologen, der sich für das Problem der Aufmerksamkeit interessirt, können wir die Lectüre dieser verdienstlichen Arbeit angelegentlichst empfehlen.

Bonn. **Dr. J. Geyser.**

Nanna, oder: Ueber das Seelenleben der Pflanzen. Von G. Th. Fechner. 2. Aufl. Mit einer Einleitung von K. Lasswitz. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1899.

Der Herausgeber dieser zweiten Auflage von Fechner's vor fünfzig Jahren erschienenen „Nanna" bemerkt, dass sie in der Gegenwart dem Kopfschütteln der Naturforscher weniger begegnen werde, wie bei ihrem ersten Erscheinen. Der in der Gegenwart so beliebte psychophysische Parallelismus, der damit zusammenhängende Panpsychismus, die Evolutionslehre haben die Geister für die Annahme einer Beseelung der Pflanzen empfänglicher gemacht.

Eine Bürgschaft für die Wahrheit einer solchen Annahme liegt freilich in der bereitwilligeren Aufnahme derselben nicht: ein geistreiches Phantasiestück wird durch Phantasien allgemeiner und darum

sehr bedenklicher Natur gestützt. Einem so geistreichen Forscher und Denker hält man solche Erzeugnisse der combinatorischen Phantasie und geistreicher, sinniger Naturbetrachtung gerne zugute, und heute noch bereitwilliger, nachdem Fechner's Name durch die Begründung der jetzt so gepriesenen Psychophysik eine ungewöhnliche Berühmtheit erlangt hat. Er weiss ja auch Gründe aus der Erfahrung für die Beseeltheit der Pflanzen vorzubringen: aber für die Beseelung der anorganischen Natur, für die Entwicklung der Thiere aus den Pflanzen kann man keine Thatsachen, sondern nur aprioristische Metaphysik in's Feld führen. Etwas beweisen allerdings die Gründe Fechner's: die Gleichartigkeit der Pflanzen mit den Thieren inbetreff eines Lebensprincipes, das man wohl Seele nennen kann; aber Empfindung, Streben und Lust und Unlust wird ihnen von der Phantasie verliehen. Und so beweist die Schrift gerade die von der Neuzeit so misachtete und verpönte Lebenskraft. Fechner selbst hat ja seinen Aufstellungen den Charakter geistreicher Dichtung schon durch den Titel „Nanna" aufgeprägt, dem er Uhland's „Mythus von Thor" entnahm.

„Nanna, Baldur's (des Lichtgottes) Gattin, ist die Blüthe, die Blumenwelt, deren schönste Zeit mit Baldur's Lichtherrschaft zusammentrifft." „Da es nun Zweck dieser Schrift ist, die Pflanzen in einer allgemein gottbeseelten Natur als eines individuellen Antheils dieser Beseelung wieder theilhaftig erscheinen zu lassen und insbesondere ihren Verkehr mit dem Lichtgott Baldur zu schildern oder, kürzer und einfacher, ihnen eine eigene Seele beizulegen und ihren Verkehr mit dem Lichte psychisch auszulegen; — da auch sonst das deutsche Wesen sich jetzt verjüngen, wieder selbstwüchsig werden und den, ach nur zu schönen antiken Zopf abstreifen will, so schien mir die alte welsche Heidin Flora der jungen deutschen Göttin Nanna weichen zu müssen.... Eine heimische Geisterwelt, wolle Gott auch wieder göttliche Welt, möge dafür aus dem heimischen Boden hervorsteigen und Nanna mit im Vortritt die neue Blüthezeit bedeuten."

So spricht nur ein überschwenglich phantastischer Dichter, aber kein Naturforscher oder Philosoph.

Die Gründe, welche Fechner selbst für seine Ansicht anführt, sind folgende:

„1. Die ursprüngliche Natur-Ansicht der Völker sowie der charakteristische und ästhetische Eindruck, den uns die Pflanzen unmittelbar machen, spricht viel mehr für die Seele der Pflanzen, als die unter uns herrschende, auf anerzogenen Vorstellungen beruhende Volksansicht gegen dieselbe. (II. V.)

„2. Die Pflanzen sind uns zwar im ganzen unähnlicher als die Thiere, stimmen doch aber gerade in den Hauptgrundzügen des Lebens noch mit uns und den Thieren so überein, dass wir, wenn auch auf einen grossen Unterschied in der Art der Beseelung zwischen ihnen und uns, doch nicht auf den Grundunterschied von Beseelung und Nichtbeseelung selbst zu schliessen berechtigt sind. (II.) Im allgemeinen findet ein solches Verhältniss der Ergänzung beider-

seits statt, dass das Seelenleben der Pflanzen Lücken ausfüllt, welche das der Menschen und Thiere lassen würde. (S. 28. 40. 87. 119. 235. 250. 274.)

„3. Dass die Pflanzen weder Nerven noch ähnliche Sinnesorgane zur Empfindung haben wie die Thiere, beweist doch nichts gegen ihr Empfinden, da sie auch Anderes, wozu das Thier der Nerven und besonders gearteter Organe bedarf, ohne Nerven und ähnliche Organe nur in anderer Form zu leisten vermögen; überhaupt aber der Schluss, dass die besondere Form der thierischen Nerven und Sinnesorgane zur Empfindung nöthig sei, auf unhaltbaren Gründen beruht. (III. XIV.)

„4. Die gesammte teleologische Betrachtung der Natur gestaltet sich viel befriedigender, wenn man den Pflanzen Seele beimisst, als wenn man sie ihnen abspricht, indem eine grosse Menge Verhältnisse und Einrichtungen in der Natur hierdurch eine lebendige und inhaltsvolle Bedeutung gewinnen, die sonst todt und müssig liegen, oder als leere Spielerei erscheinen. (IV. XI.)

„5. Dass das Pflanzenreich den Zwecken des Menschen- und Thierreichs dient, kann doch nicht gegen darin waltende Selbstzwecke sprechen, da in der Natur sich der Dienst für andere und für eigene Zwecke überhaupt nicht unverträglich zeigt, auch das Thierreich eben sowohl den Zwecken des Pflanzenreichs zu dienen hat als umgekehrt. (X. XI.)

„6. Wenn die Pflanzen als beseelte Wesen schlimm gestellt scheinen, indem sie sich viel Unbill von Menschen und Thieren gefallen lassen müssen, ohne sich dagegen wehren zu können, so erscheint dies doch blos so schlimm, wenn wir uns auf unseren menschlichen Standpunkt stellen, ganz anders dagegen, wenn wir das Pflanzenleben nach seinem eigenen inneren Zusammenhange auffassen. Auch legen wir diesem Einwande überhaupt mehr Gewicht bei, als er verdient. (VI.)

„7. Wenn man behauptet, dass die Pflanzen keine Seele haben, weil sie keine Freiheit und willkürliche Bewegung haben, so achtet man entweder nicht recht auf die Thatsachen, welche eine solche Freiheit in der Pflanze doch in ähnlichem Sinne wie im Thiere erkennen lassen, oder verlangt von der Pflanze etwas, was man bei Thieren auch nicht findet, indem von eigentlicher Freiheit doch auch bei Thieren nicht wohl die Rede sein kann. (VII.)

„8. Sofern Pflanzenreich und Thierreich durch ein Zwischenreich aneinander grenzen, wo die Unterschiede beider zweideutig werden, dieses Zwischenreich aber sowohl die unvollkommensten Pflanzen als Thiere enthält, kann man das Pflanzenreich dem Thierreiche nicht schlechthin als ein tieferstehendes unterordnen, da es sich vielmehr von dem Zwischenreiche durch die höheren Pflanzen wieder zu erheben anfängt. Dies und der Umstand, dass das Pflanzenreich und Thierreich in der Schöpfungsgeschichte gleiches Datum der Entstehung haben, spricht dafür, dass das eine dem anderen auch inbetreff der Beseelung nicht schlechthin untergeordnet sein wird. (XII.)

„9. Vermisst man die Zeichen der Centralisation, der verknüpfenden Einheit oder des selbständigen Abschlusses im Pflanzen-Organismus als Bedingung oder Ausdruck der Einheit und Individualität der Seele, so sieht man wieder nicht auf die rechten Punkte, oder verlangt Dinge von den Pflanzen, die man bei den Thieren auch nicht findet. (XIII.)

„10. Es ist wahrscheinlich, dass das Seelenleben der Pflanzen noch viel mehr ein rein sinnliches ist als das der Thiere, welche, wenn auch nicht Vernunft

und Selbstbewusstsein, doch noch Erinnerung des Vergangenen und Voraussicht des Zukünftigen haben, während das Pflanzenleben wahrscheinlich im Fortleben mit der Gegenwart aufgeht, ohne deshalb in der Allgemeinbeseelung aufzugehen. Statt dass aber das Sinnesleben der Pflanzen minder entwickelt wäre als das der Thiere, mag es noch mehr entwickelt sein. (XIV.)"

Wir haben die Gründe für die Pflanzenseele, wie sie Fechner selbst am Schlusse zusammenfasst, hier wörtlich angeführt, um dem Leser selbst das Urtheil überlassen zu können, ob sie mehr als ein einfaches Lebensprincip beweisen. In unserer „Naturphilosophie" [1]) haben wir eingehend gezeigt, dass man ohne Empfindung, Gefühl, Triebe alle Erscheinungen der Pflanzenwelt erklären kann. Es verlangt aber die wissenschaftliche Methode, dass man keine überflüssigen Erklärungsgründe einführen darf.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Von Dr. Jos. Geyser, Privatdocent der Philosophie an der Univ. Bonn. Bonn, L. Hanstein. 1899. 288 S.

Diese Schrift will eine Einleitung in die Theodicee sein.

„Wenn wir" — so schreibt der Vf. (S. 3) — „uns heute in unseren Theodiceen mit diesem ebenso erhabenen als schwierigen Gegenstand (dem »Gottesproblem«) beschäftigen, dann können wir dieses Studium nicht zweckmässiger und fruchtbringender einleiten als dadurch, dass wir uns zuerst wenigstens in grossen Zügen von den Hauptgesichtspunkten Kenntniss zu verschaffen suchen, unter denen das Gottesproblem bisher gestanden hat. Dieses Ziel setzt sich unsere Arbeit."

Unter dem „Gottesproblem" ist „die Frage nach dem Dasein und der Natur Gottes" (S. 4) gemeint.

In der That! Die Nützlichkeit eines „in grossen Zügen" kurz gefassten einleitenden Ueberblicks über die hervorragendsten Richtungen der Philosophie in diesen wichtigsten und vornehmsten aller philosophischen Fragen dürfte unbestreitbar sein, vorausgesetzt, dass das richtige Maas getroffen, und die wesentliche Vollständigkeit erzielt wird. Nach diesen beiden Gesichtspunkten scheint uns aber leider G.'s Versuch das vorgesteckte Ziel nicht vollkommen erreicht zu haben. Einestheils ist *per excessum* gefehlt worden, indem eine Menge heterogener Auseinandersetzungen aufgenommen wurde, welche in einer Einleitung zur Theodicee als erschwerender Ballast den Fortgang hindern und die einheitliche Uebersicht aufheben, z. B. die Referate über die Weltbildungstheorien der alten Jonier, der Pythagoräer, der Atomisten usw., die weitläufigen erkenntnisstheoretischen Erörterungen über die peripatetische

[1]) 2. Aufl. S. 214 ff.

Abstraction, über Empirismus, Kriticismus usw. (S. 71-200). Der Vf. hat das Abschweifende dieser Ausführungen wohl gefühlt und sieht sich daher zu folgendem Rechtfertigungsversuch veranlasst:

„Es geschah nicht ohne besondere Absicht von uns, dass wir die allgemeinen erkenntnisstheoretischen Grundlagen des Platonischen und Aristotelischen Systems verhältnissmässig so ausführlich dargestellt haben. In ihnen haben wir nämlich die Fundamente des sogen. Intellectualismus, der zwischen dem Empirismus, sei er Sensualismus, sei er Psychologismus, einerseits und dem Rationalismus in seinen verschiedenen Formen anderseits die Mitte hält. Der Grundkern des Aristotelischen Intellectualismus hat aber für die Theodicee die höchste Bedeutung; denn aus ihm wächst die einzige Erkenntnisstheorie hervor, deren Principien es ermöglichen, dass die Gottesüberzeugung nicht lediglich das Postulat eines subjectiven Glaubensgefühls, sondern rechtmässiger Gegenstand objectiven Wissens ist. Wegen dieser Wichtigkeit möge es uns gestattet sein, noch etwas bei der Erkenntnisstheorie zu verweilen, um durch eine Betrachtung der anderen Theorien die Bedeutung des Aristotelischen Intellectualismus für das Gottesproblem besser würdigen zu können." (S. 84.)

Gerade diese Polemik gegen Rationalismus, Empirismus und Kriticismus hat es verschuldet, dass „die wichtigsten Auffassungen" der Frage nach der Existenz und dem Wesen Gottes nicht alle in genügender Weise in's Licht gestellt worden sind, so dass auch *per defectum* der Zweck des Buches nicht vollständig erreicht worden ist. Während sämmtliche nur negativ atheistische Richtungen der Alten übergangen werden durften, mussten die verschiedenen positiv atheistischen Systeme der neueren Zeit „in grossen Zügen" hervorgehoben werden. Desgleichen war neben dem realistischen auch der idealistische Pantheismus in seinen modernen Vertretern zur Darstellung zu bringen. Als wichtige „Auffassungen" innerhalb des Theismus waren die eines hl. Augustinus, eines hl. Anselm, eines Nikolaus von Cusa, eines Leibniz eigens zu behandeln. Auch aus der neuesten Zeit hätte z. B. insbesondere W. Wundt berücksichtigt werden sollen. Vielleicht hätte G. besser gethan, anstatt in chronologischer Folge die vorchristlichen Entwicklungsstufen[1]) der Philosophie zum Rückgrat seiner Darstellung zu machen, in logischer Anordnung das Wichtigste der Geschichte des „Gottesproblems" nach den drei Grundrichtungen: Atheismus, Pantheismus, Theismus zusammenzustellen.

Uebrigens darf man seine Schrift ohne Uebertreibung als sehr werthvollen Beitrag zur thomistisch-aristotelischen Theodicee bezeichnen. Die Sprache ist einfach und edel, die Darstellung klar und scharfsinnig.

[1]) Danach ist das Buch in drei Capitel eingetheilt. 1. Cap.: Die ersten, vielfältigen Ansätze der Philosophie zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Gottesproblems." 2. Cap.: Das Gottesproblem unter dem Gesichtspunkt der teleologischen Weltanschauung in der Blütheperiode der griechischen Philosophie. 3. Cap.: Der Materialismus in der Zeit des Niederganges der antiken Philosophie.

Auf Einzelnes einzugehen, müssen wir uns versagen. Jedoch sei bemerkt, dass das Axiom *ex nihilo nihil fit* nicht „der scholastischen Schule“ angehört, wie Vf. S. 7 sagt, sondern der vorchristlichen Philosophie[1]); ferner, dass das Parmenideische *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* nicht „dasselbe ist denkbar und seiend“ (S. 18, Anm.) heisst, sondern: Denken und Sein ist dasselbe.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

System der Werththeorie. Von Christian v. Ehrenfels, a. o. Prof. der Philos. an der deutschen Univ. in Prag. Bd. I.: Allgemeine Werththeorie, Psychologie des Begehrens. XXIII,277 S. Bd. II.: Grundzüge einer Ethik. VIII,270 S. Leipzig 1897-1898.

Der Verfasser will eine wissenschaftliche Werththeorie liefern, die allgemeine Giltigkeit besitzen und auch der Ethik als wissenschaftliche Grundlage dienen soll. Er geht, wie fast alle modernen Philosophen, von der Ueberzeugung aus, dass die Menschheit bis heute noch der wissenschaftlichen Ethik entbehrt, und er berufen ist, diese bedauerliche Lücke auszufüllen.

1. In der Psychologie scheint Ehrenfels Herbartianer zu sein, und von diesem Standpunkte aus nimmt er das Werthproblem in Angriff. Gerade wie Herbart sagt auch er: nicht deswegen begehren wir die Dinge, weil sie gut sind oder Werth haben, sondern umgekehrt, „wir sprechen den Dingen Werth zu, weil wir sie begehren“. Er vermeidet ganz consequent den Ausdruck: „gut“ oder „Güter“ und bedient sich dafür immer des Ausdruckes „Werth“, wohl deshalb, weil sich derselbe besser einer rein subjectiven Auffassung fügt. Denn „werthen“ oder „den Dingen Werth beilegen“, heisst sie würdigen und schätzen. Durch eine langwierige Analyse kommt E. zu folgendem Resultat:

„Werth ist eine Beziehung zwischen einem Objecte und einem Subjecte, welche ausdrückt, dass das Subject das Object entweder thatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre — oder dass durch die möglichst anschauliche, lebhafte und vollständige Vorstellung von dem Sein des betreffenden Objectes bei dem Subject ein auf der Gefühlsscala Unlust — Lust höher gelegener Zustand bedingt wird, als durch die ebenso beschaffene Vorstellung von dem Thatbestand beim Nichtsein des Objectes. Die Grösse des Werthes ist proportional der Stärke des Begehrens sowie dem Abstand zwischen den beiden characterisirten Gefühlen.“ (I, 65.)

Also ein gesunder Apfel hat Werth oder ist gut, weil ich ihn begehre; ein wurmstichiger Apfel hat keinen Werth, weil ich ihn nicht begehre! Aber warum begehre ich den einen, den andern nicht? Um die

[1]) Vgl. s. Thom. 1. p. q. 45. a. 2. ad 1.

Antwort zu verstehen, müssen wir die Unterscheidung zwischen Fühlen und Begehren ins Auge fassen. Unter Gefühl versteht Ehrenfels

„psychische Zustände, welche das Merkmal des Lust- und Leidvollen an sich tragen, gleichgiltig, ob sie des näheren als Freude, Annehmlichkeit, Wohlbehagen, Lust oder Schmerz, Qual, Pein, Unbehagen, Unlust bezeichnet werden." (I, 5.)

Die erste Kategorie, welche sich als positiv über dem als Nullpunkt gedachten Indifferenzzustande des Gemüthes erhebt, nennt er Lust, die zweite, unter dem Nullpunkt gelegene, Unlust.

„Die verschiedenen Intensitätsgrade lassen sich in ein eindimensionales Continuum, darzustellen als eine lothrechte Linie, getheilt durch den Indifferenz- — oder Nullpunkt, einordnen. Die oberhalb und unterhalb des Nullpunktes gelegenen Intensitätsgrade können mit einander verglichen werden."

Unter Begehren versteht er

„alles Wünschen, Streben und Wollen, — psychische Acte, welchen es gemeinsam ist, auf ein bestimmtes Ziel oder einen Zweck gerichtet zu sein, nämlich entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges, das Eintreten oder Zutreffen eines Vorganges, oder aber auf die Nichtexistenz oder Vernichtung eines Dinges, das Hintanbleiben oder Aufhören eines Vorganges. Demnach unterscheiden wir positive und negative Acte des Begehrens, ersteren als Begehren im engeren Sinne, letzteren als Verabscheuen zu benennen." (I, 6.)

Nach Ehrenfels wird nun das Begehren inbezug auf Richtung und Stärke bestimmt durch die Gefühlsdispositionen. Es gebe kein Begehren ohne Antheil des Gefühlslebens. Dieser Satz könne allerdings nur durch Berufung an die gesunde psychologische Phantasie (!) eines jeden Einzelnen begründet werden.

Wir bestreiten die Behauptung, dass jedes Begehren aus Gefühlen der Lust hervorgehe, mit aller Entschiedenheit. Beim Menschen geht so wenig das Begehren aus der Lust hervor, dass vielmehr ohne vorheriges Begehren keine Lust entstehen kann. Die Lust ist ja nur eine Art Begehren im weitesten Sinne. Habe ich ein Ding erkannt, das mir gut, werthvoll ist, so entsteht zunächst im Begehrungsvermögen eine Art Anpassung an das erkannte Gut. Das ist die einfache Liebe oder das Wohlgefallen am erkannten Gut. Aus dieser Liebe entspringt die Hinbewegung des Begehrungsvermögens auf das erkannte Gut, um es zu erlangen. Dies ist die Begierde, das Begehren, Wünschen, Erstreben, das bald wirksam, bald nicht wirksam, also blos eine Velleität sein kann. Habe ich endlich das Gut erlangt, so ruht das Strebevermögen im Besitze desselben. Diese Ruhe des Begehrungsvermögens in dem gegenwärtigen, besessenen Gute — die aber nicht als Unthätigkeit aufgefasst werden darf — ist die Lust oder Freude.

Wie es ein doppeltes Begehrungsvermögen gibt, ein sinnliches, das uns mit den Thieren gemeinsam ist, und ein geistiges, den Willen, der zugleich mit der Vernunft unser Vorzug vor ihnen ist: so gibt es auch

zwei Arten von parallel gehenden Strebeacten: die einen sind im Willen, die anderen im sinnlichen Begehrungsvermögen. Es gibt eine sinnliche Liebe, wie sie auch das Thier hat, aber auch eine geistige, die dem Menschen allein zukommt; ebenso gibt es auch eine sinnliche und eine geistige Lust. Die letztere, die im Willen ihren Sitz hat, nennen wir vorzugsweise Freude, während die entsprechende sinnliche Bethätigung Lust oder Wohlbehagen heisst.

Mögen wir die Lust als Bethätigung des sinnlichen oder des geistigen Begehrungsvermögens auffassen, immer setzt sie in der Wirklichkeit Liebe zu dem Gut und Begierde nach demselben voraus. Durch die Lust kommt das Begehren zum Abschluss, es kann also nicht der Grund des Begehrens sein. In der ideellen Ordnung oder in der Ordnung der Absicht ist allerdings die Lust vor dem Begehren, weil sie das Ziel derselben bildet. Aber auch so setzt die Lust das Object voraus. Wir können die Lust nicht begehren ohne das Object, durch welches sie bewirkt wird. Nach Lust streben heisst nach dem Besitz eines geliebten Gegenstandes streben. Dass ein Gegenstand geliebt wird und sein Besitz uns Lust bereitet, kommt nicht daher, weil ich den Gegenstand begehre, sondern hängt von der Natur des Gegenstandes und seiner Beziehung zu dem Begehrenden ab. Ich kann aber einen Gegenstand aus mehrfacher Rücksicht begehren: ich kann ihn begehren, weil er mir nützlich ist oder mir ein anderes Gut verschafft, das ich um seiner selbst willen begehre (*bonum utile*); ich kann ihn ferner begehren, weil sein Besitz mir sinnliche Befriedigung verschafft, endlich kann ich ihn begehren, weil er mir um seiner selbst willen gut und begehrenswerth erscheint ohne jede Rücksicht auf die damit verbundene Lust. So sind das Leben, die Tugend, die Wissenschaft, die Gesundheit und dergl. um ihrer selbst willen begehrenswerth. Allerdings ist ihr Besitz auch mit der Befriedigung des Willens verbunden, aber nicht das macht den eigentlichen Werth derselben aus.

Mit dieser Grundlage fällt nun die ganze Werththeorie des Verfassers in sich zusammen, denn auf dieser Grundlage baut er alles Weitere auf. Namentlich was er über die Relativität aller Werthe sagt, ist nur eine Folgerung aus seiner Behauptung, die Dinge hätten blos deshalb Werth, weil wir sie begehrten. Diese Folgerung hängt allerdings auch mit der Selectionstheorie zusammen, die er im Sinne Darwin's vertritt. Der Werth hängt ja ab von der Beziehung des werthenden Subjects zum Gegenstand; nun aber ist die menschliche Organisation beständigem Wandel unterworfen, wir können gar nicht wissen, „wie sie in ferner und fernster Zukunft sich ausbilden und umgestalten mag", und deshalb auch nicht, ob irgend welche specielle Werthungen, und wären es auch die verbreitetsten und elementarsten, wie z. B. Ernährung und Fortpflanzung, stets mit ihr verbunden seien (I, 156). Mit der beständigen Veränderung

der Gefühlsdispositionen geht auch eine beständige Werthveränderung vor sich. Der Verfasser untersucht die einzelnen Ursachen der Veränderung der Gefühlsdispositionen sowohl auf physiologischem als psychologischem Standpunkt. Auf letzterem spielen Gewohnheit, Einbildung, Suggestion und dergl. eine grosse Rolle. Unter den Werthungen selbst findet ein fortwährender Kampf ums Dasein statt, neue entstehen allmählich, die alten verschwinden zum theil, so dass wir immer drei Gruppen von Werthen zu unterscheiden haben: die augenblicklich vollständig in Kraft befindlichen, die neu entstehenden und die absterbenden. Wir können diesen psychologischen Ausführungen hier nicht näher folgen, es ist das auch gar nicht nothwendig. Begegnen wir auch im einzelnen mancher trefflichen und scharfsinnigen Bemerkung, so bewegt sich doch alles im Geleise der Darwinistischen Hypothese und der oben gekennzeichneten Werththeorie.

2. Wenden wir uns jetzt noch den „Grundzügen der Ethik" zu, die im zweiten Band enthalten sind.

Die Ethik ist nach Ehrenfels ein Zweig der allgemeinen Werththeorie. Auch in der Ethik haben diejenigen Dinge Werth, die wir begehren. Deshalb geht unser Verfasser von der Erfahrung aus und untersucht, welche Handlungen „ethisch gewerthet" werden. Warum nun Handlungen ethisch gewerthet werden, darüber erfahren wir nichts. Was ist überhaupt sittlich? wir reden von sittlich guten, sittlich schlechten Handlungen, von einem sittlich verkommenen Menschen und dergl. Darüber schweigt sich Ehrenfels aus. Er sagt uns nur was ethisch gut oder bös sei. Wir begreifen dieses Schweigen. Wer die Freiheit leugnet, kann von „sittlich" als Gattungsbegriff gar nicht mehr reden.

Was ist aber ethisch gut oder schlecht? Durch Analyse des „populär-ethischen Begriffes" gelangt der Verfasser zu folgendem Resultat:

„Das ethisch Gebilligte sind, in voller Allgemeinheit formulirt, die für das Wohl eines grösseren Kreises von Mitlebenden werthvollen Verhaltungstendenzen, resp. die Handlungen und Unterlassungen, welche auf solche Tendenzen schliessen lassen. Das ethisch Missbilligte sind die für jenen Kreis von Mitlebenden schädlichen Verhaltungstendenzen — ob dieselben nun im Vorhandensein gewisser oder im Mangel anderer Dispositionen begründet sein mögen."

Mit anderen Worten

„sittlich gut, resp. böse werden jene Verhaltungstendenzen genannt, deren Vermehrung unter einem grösseren Kreise von Mitlebenden für deren Wohl förderlich, resp. schädlich, deren Verminderung schädlich, resp. förderlich sein würde" (II, 67).

Das ist jedenfalls viel zu unbestimmt. War der Raub der Sabinerinnen sittlich gut? Nach Ehrenfels jedenfalls. Denn er war den Römern nützlich, und auch die Tendenz zu solchen Handlungen für ähnliche Fälle war ihnen förderlich. Viele Verhaltungstendenzen können einer wohlorganisirten Räuberbande förderlich sein, die sittlich misbilligt werden.

Die geschilderte „ethische Werthung", d. h. Billigung oder Misbilligung gewisser Gefühlsdispositionen und Verhaltungstendenzen, ist nach Ehrenfels die Grundthatsache der ethischen Erscheinungen. Sie ist aber wie der Mensch selbst dem Gesetz der Entwicklung unterworfen. Die Hauptfactoren dieser Entwicklung sind: die Bildung neuer menschlicher Attribute (neuer Eigenschaften und Fähigkeiten, speciell neuer Gefühlsdispositionen), die sich im menschlichen Zusammenleben, und im Streben nach Seelenfrieden, nach Schönheit und Harmonie des Innenlebens u. s. w. vollzieht (II 92); ferner Fortschritt in der Erkenntniss und dergl. Diese verschiedenen sich gegenseitig durchkreuzenden Entwicklungsfactoren erzeugen einen förmlichen Kampf ums Dasein unter den ethischen Werthungen, von denen die einen schon absterben, während die anderen in voller Kraft vorhanden oder erst im Entstehen begriffen sind. Es lohnt sich nicht der Mühe dem Verfasser in der Schilderung dieses Entwicklungsprozesses zu folgen, die das Product der Phantasie als Thatsache hinstellt. Alle uns bekannten Menschen aus der fernsten Vergangenheit und den fernsten Ländern zeigen besonders auf sittlichem Gebiete im Wesentlichen dieselben „Attribute", Eigenschaften Fähigkeiten. Die sittlichen Begriffe und die allgemeinsten Grundsätze sind bei allen ganz dieselben, wie wir anderwärts nachgewiesen haben (Moralphilosophie, 3. Aufl., Bd. I S. 508 ff.).

Aus den „ethischen Werthungen" leitet Ehrenfels der Reihe nach alle sittlichen Erscheinungen ab, vor allem die „moralischen Maximen", die Sitte und das Recht. (II, 111 ff.)

Ursprünglich wurden die Menschen durch Gefühlsdispositionen zu gewissen Handlungen angetrieben oder von denselben abgehalten. Bei steigender Culturentwicklung, in der sich die Verhältnisse immer complicirter gestalten, genügte das nicht mehr. Oft waren lange Reihen von Mitteln und Zwecken zu untersuchen und zu ordnen, um zu einem bestimmten entfernten Endzweck zu gelangen. Wer nun eine solche Reihe von Mitteln und Zwecken erstrebt, handelt zweckmässig, wenn er „zur Entlastung seines Intellects" sich der Nöthigung überhebt, jedesmal diese lange Causalkette in Gedanken zu durchlaufen. Dies wird dadurch möglich, dass er aus den Einzelfällen diejenige Verhaltungsweise construirt, welche zum Ziele geführt hat und den Entschluss fasst, in Zukunft dieser Regel gemäss zu handeln. Eine derartige Regel, welche uns „die Mühe des Ueberlegens spart", ist eine „Maxime" (S. 113). Eine Art solcher Maximen sind die „moralischen Maxime", die Ehrenfels in folgender Weise entstehen lässt. Ursprünglich wurden in der Gesellschaft gewisse Handlungen, wie Mord, Diebstahl in Folge von Gefühlsdispositionen, wie Rachebedürfniss, Abneigung und dergl. gestraft. Ehrenfels theilt nämlich mit den meisten Darwinisten den unschätzbaren Vortheil, auch die geheimsten Triebfedern der vorhistorischen Menschheit zu kennen.

Da aber die Menschen die Gewohnheit haben, sich Maximen zu bilden, so lag die Versuchung nahe, diese Strafgepflogenheiten der Gesellschaft durch solche Maxime zu erklären. Wer gewisse Handlungen ahndet, „legt dadurch den Schluss nahe, dass er jener Verhaltungsweise gegenüber einen negativen Imperativ, d. h. also ein Verbot bethätige:" (S. 112.) So entstand der Begriff der „moralischen Maxime", unter welchem wir jede für die Verfolgung des Zweckes „Wohl der Gesammtheit" taugliche Regel des Verhaltens verstehen.

Warum nennt Ehrenfels gerade die für das Wohl der Gesellschaft förderlichen Maximen moralisch? Weil die Objecte derselben in analoger Werthrelation zu einander stehen, wie die Objecte der ethischen Werthung und weil die ethisch gewertheten Gefühlsdispositionen zu demselben practischen Verhalten führen wie die moralischen Maximen. Der Gemüthsmensch handelt nach ethischen Gefühlsimpulsen, der Pflichtmensch nach moralischen Maximen (S. 116).

„Nur das auf den Zweckbegriff des Wohles der Gesammtheit fundirte System von Maximen zeigt in seinen aufgestellten Verhaltungsnormen jene Coincidenz mit der Verhaltungsweise des ohne Maximen handelnden moralisch Höchstveranlagten und dabei in der Wahl seiner Mittel Rechtberathenen, wie sie eben zur Bezeichnung des Systems als eines Systems moralischer Maximen gefordert werden muss" (II, 119).

In den ältesten Zeiten waren nach Ehrenfels Recht und Sitte von der Moral nicht getrennt. Ausführlich sucht er zu zeigen, wie sich das Recht allmählich von der Sitte differencirte, indem gewisse Normen des Verhaltens unter besonderen Formalitäten festgesetzt und mit Zwang durchgesetzt wurden. Aehnliche Schilderungen finden sich bei fast allen Anhängern der Descendenzlehre.

Bisher war von den socialen Beziehungen die Rede, durch welche die ethischen Werthungen, moralische Maximen, Recht und Sitte entstehen. Diese Beziehungen bringen im „Innenleben des Individuums" individualethische Wirkungen, insbesondere die Erscheinungen des Gewissens hervor. Wer moralische Gefühlsdisposition sein eigen nennt, „besitzt in dem Bewusstsein hievon einen Hort des Seelenfriedens und eine Gewähr, die es ihm ermöglicht, den Schrecken der drohenden individuellen Vernichtung ruhigen Gemüthes ins Auge zu schauen" (II 144).

„Es ist erklärlich, dass das Gewicht des allgemeinen Wünschens, des lobenden, tadelnden und mitunter Strafe drohenden Verhaltens der Umgebung denjenigen, welcher sich bewusst ist, mit seinem eigenen Wünschen und Handeln nach gleicher Richtung zu streben, gleichsam wie auf Wogen trägt, so dass es ihm leicht wird, die räumliche und zeitliche Beschränktheit seiner Individualität gegenüber jenem grossen und allgemeinen Leben und Streben, mit dem er sich so innig verbunden fühlt, zu vergessen" (II, 145).

Die hauptsächlichsten „psychischen Tendenzen", die das Gewissen entwickeln, sind: das „Haften der Phantasie an der subjectiven Wirk-

lichkeit", die Gewohnheit, die Gesetze des Gefallens am Schönen und Misfallens am Hässlichen und ganz besonders auch die „tragische Erhebung". Der Mensch bringt sich die Schrecken des Todes als Theile eines schönen und daher lustvollen Ganzen zur Anschauung. „Ein Schönes wird dadurch, dass es die Anschauungen von Tod und Vernichtung als integrirende Theile in sich aufnimmt, zu einem Tragisch-Schönen und die Freude an diesem Schönen nennen wir die tragische Erhebung." Diese erhebt den Menschen sozusagen über sich selbst und befähigt ihn zu grossen Thaten für das Gemeinwohl.

Die Gewissensregungen sind lust- oder unlustvolle Gefühle, welche zum Theil als Begleiterscheinungen der ethischen Werthungen entstehen, insofern der Werthende wegen moralischer oder unmoralischer Handlungen Zuneigung oder Abscheu gegen sich selbst fasst (II 164); sie ergeben sich aber auch aus der psychischen Nachahmungstendenz, indem man ethische Werthungen, die zuerst auf andere gerichtet waren, nun auch auf sich selbst anwendet. Woher diese Nachahmungstendenz und all die übrigen Tendenzen kommen, mit denen Ehrenfels stets operirt, das wird nicht gesagt. Eine wichtige Erscheinung des Gewissens ist die Reue. Was ist sie? Das „nachträgliche Bedauern über eine begangene Handlung" resp. der nachträgliche unlustvolle Wunsch, sie nicht begangen zu haben (II, 166). Sie entsteht entweder, weil die Folgen unserer Handlungen andere sind als man erwartet hatte oder weil unser gefühlsmässiges Verhalten gegenüber den eingetretenen Wirkungen sich geändert oder weil man durch die That viel lebhaftere Vorstellungen von den Wirkungen der Handlung empfängt, als man vorher hatte. — Wenn man die Reue so verflüchtigt, wie es hier geschieht, so ist es allerdings nicht schwer, sie „entstehen" zu lassen. Ist es denn etwa Reue, wenn jemand bedauert, dass er ohne seine Schuld seinen Geldbeutel verloren oder vom Pferde gestürzt ist? Die Reue ist der Schmerz über eine begangene Schuld.

Zu den Ursachen des Gewissens zählen nach Ehrenfels auch die „metaphysischen Ueberzeugungen" (II, 172). Die heute herrschende Abneigung gegen solche Ueberzeugung lasse sich wohl als Reaction gegen die übertriebene Hochschätzung der überlebten Metaphysik der religiösen Dogmen erklären, sei aber nicht richtig. Solche Ueberzeugungen wirkten schon durch den Hinweis auf Lohn und Strafe im Jenseits, noch viel mehr aber dadurch, dass sie den Menschen durch den „Ausblick auf die fernste Zukunft eine hoffnungsfrohe, theilnahmsvolle Grundverfassung des Gemüthes ermöglichen" (II, 173). Dazu sei der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit nicht nöthig, wenn man nur „die Ueberzeugung von der Ewigkeit des Psychischen überhaupt und seines Entwicklungsganges nach einer ihnen wunschgemässen Richtung" besitzt und zugleich den „Glauben an die Vergänglichkeit der psychischen Wirkungen alles

individuell Erlebten". Ohne dieses Minimum metaphysischer Ueberzeugungen gehe dem Menschen „mit der inneren Freudigkeit zugleich eine der kräftigsten Nährwurzeln moralischer Ausbildung verloren" (II 174). Es allein könne eine höhere Veranlagung „der Phantasie, des Intellects und des Gefühlsinteresses zur Glücksquelle werden". Dieses Minimum ist auch der einzig berechtigte Kern der bisherigen Dogmensysteme.

Der ist jedenfalls sehr genügsam, dessen Gemüth mit diesem metaphysischen Extract, dem vagen Glauben an das „ewige Fortleben des Psychischen" befriedigt wird. Und selbst dieser Glaube hat kein sicheres Fundament. Ist es nicht selbst nach den Physikern sehr wahrscheinlich, dass unser Sonnensystem einst in volle Erstarrung gerathen wird, in der organisches Leben unmöglich ist?

Wie erklärt Ehrenfels die Pflicht, das Sollen?

„Ein Imperativ oder Befehl liegt dort vor, wo einem auf das Eintreten oder Ausbleiben einer Handlung gerichteten Begehren in der ... Erwartung Ausdruck gegeben wird, dass hierdurch das Eintreten oder Ausbleiben der betreffenden Handlung thatsächlich bewirkt werde" (II, 195).

Darnach wäre es ein Befehl, wenn ein Bettler seinem Begehren nach einem Almosen Ausdruck gibt mit der Erwartung, dass dem Begehren entsprochen werde! Später wird noch beigefügt, dass übergeordnete Begehren brauche nicht real, sondern blos möglich zu sein (II 196). Von solchen verschwommenen unrichtigen Definitionen ist das ganze Werk voll. Meist werden dieselben *ex cathedra* ohne jede Spur von Beweis vorgetragen. Dieselben müssen immer die Wege bahnen zu dem gewünschten Ziel der Entwicklung.

Das Sollen ist ursprünglich nur „die durch einen Imperativ begründete Beziehung des präsumtiven Handelnden oder Unterlassenden zu seiner präsumtiven Handlung oder Unterlassung". Das verstehe, wer es kann! Das „Sollen" empfindet jeder als eine dem Willen auferlegte Nöthigung, als eine Fessel, die uns gegen unseren Willen auferlegt ist. Was ist sie? Was ist dieser uns auferlegte moralische Zwang? Darüber erfahren wir gar nichts.

„Eine Pflicht des *A* ist jede Handlung oder Unterlassung, von welcher ein einer ethischen Werthung entspringendes Begehren wünscht, oder — falls es nicht realisirt wird — auch nur wünschen würde, dass sie von dem *A* gesetzt werde" (II, 196).

Es wäre somit eine Pflicht für einen Beamten, der nach 50jähriger Thätigkeit für das Gemeinwohl sich in den Ruhestand zurückziehen will, dies nicht zu thun, wenn andere es im Interesse der Gesammtheit wünschen.

Interessant ist was Ehrenfels über die Schuld- und Verantwortungsgefühle sagt. Er gibt zu, dass diese Erscheinungen auf absolute Werth-

bestimmungen hinzuweisen scheinen, jedoch sei dies nur der Fall, wenn man der indeterministischen Auffassung vom Willen huldige.

Schuldbewusstsein, Reue und Zerknirschung über eine begangene böse That „können in derjenigen specifischen Färbung, welche ihr Extrem in der Gefühlswelt des Christenthums erreicht... und auch noch heute das ethische Gefühlsleben eines bedeutenden Theiles der Menschheit beherrscht, mit einem... concret durchlebten Determinismus nicht vereinigt werden.... Es ist nicht nothwendig, dass das Schuldbewusstsein von einer abstract formulirten indeterministischen Willenstheorie begleitet werde; es wird aber in seiner specifischen Färbung... durch eine deterministische Theorie zerstört.... So verstanden kann der Satz angesichts zahllos bezeugter... Erfahrungen nicht bestritten werden. Dies geht soweit, dass für denjenigen, welcher in der vom Schuldbewusstsein dominirten ethischen Gefühlswelt aufgewachsen ist, durch den Determinismus auch der ethische Imperativ seine charakteristische Bedeutung verliert" (II 207). „Wer also mit der unbedingten Forderung der theoretischen Rechtfertigung des Schuldbewusstseins an ethisch-psychologische Reflexionen herantritt, wird nothwendigerweise zu einer indeterministischen Willenstheorie gedrängt werden — hiermit aber auch zu der Annahme eines absoluten Moralgesetzes und... absoluter Werthe" (II 208). „Die indeterministische Auffassung des Verantwortungsproblems macht die Annahme eines absoluten Moralgesetzes zur Voraussetzung."

Auch das Schuldbewusstsein und Sühnebedürfniss lasse sich nur vom indeterministischen Standpunkt genügend erklären (II, 210).

Wie hilft sich nun trotzdem der Verfasser, der selbst Determinist zu sein behauptet (II, 215)? Er hält allerdings die Behauptung Meinongs, der Indeterminismus sei schlechterdings indiscutabel, weil er den Satz „ich kann" widerspruchslos gar nicht zu denken vermöge (!), für zu weitgehend; trotzdem meint er, die deterministische Auffassung als die Annahme der unbedingten Giltigkeit des Causalgesetzes besitze „die vorgängige Wahrscheinlichkeit". Als ob die Anhänger der Willensfreiheit die Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes leugneten! Das Causalgesetz besagt blos: jede Wirkung muss nothwendig eine Ursache haben. In diesem Sinne ist das Causalgesetz unbedingt wahr. Dass aber jede Wirkung eine nothwendige Ursache haben müsse, sagt das Causalgesetz nicht. Dieser falsche Sinn wird ihm von den Deterministen unterschoben.

Die Behauptung, dass unter den consequenten Deterministen der Gegensatz von Gut und Bös, von gutem und bösem Gewissen verschwinde, will natürlich er nicht gelten lassen. Er meint, alle von ihm dargelegten „ethischen Reactionsweisen des Gefühls" seien mit einziger Ausnahme des Sühnebedürfnisses, dem Deterministen ohne jeglichen logischen Verstoss in voller Lebhaftigkeit und Schärfe zugänglich (II, 214).

Wir registriren mit Befriedigung das Geständniss, dass das Sühnebedürfniss vom deterministischen Standpunkt unerklärlich ist, also geleugnet oder als Vorurtheil bezeichnet werden muss. Dass die übrigen

Phänomene sich von diesem Standpunkt erklären lassen, ist höchstens dann wahr, wenn man mit Ehrenfels dieselben so analysirt und definirt, dass ungefähr nichts mehr davon übrig bleibt.

Nur eine Schlussfolgerung sei noch erwähnt, zu der Ehrenfels durch seine Erörterungen gelangt. Die Regel, dass nur solche Verhaltungstendenzen ethisch positiv gewerthet werden, von denen zu wünschen wäre, dass alle Menschen sie besässen, ist nach ihm verfehlt. Zwar scheinen wenige Sätze so selbstverständlich, wie der, „dass die Welt doch um viel schöner wäre, wenn es mehr gute und weniger schlechte Menschen gäbe. Diejenigen, welche diesen Satz aussprechen, bedenken jedoch nicht, dass das Menschengeschlecht nur über ein bestimmtes Mass von Lebenskraft verfügt." Die moralischen Dispositionen stellen grosse Ansprüche an die Lebenskraft, während dies bei den unmoralischen nicht der Fall ist. Wer also mit der vorhandenen Lebenskraft die moralischen Eigenschaften wesentlich vermehren wollte, müsste die übrigen zur Entwicklung nothwendigen Fähigkeiten reduciren und das Ergebniss wäre eine nervös überreizte pessimistische Gesellschaft.

„Was aber die unmoralischen Dispositionen betrifft, welche nicht in einem Mangel, sondern in positiven Fähigkeiten beruhen ..., so ist zu bedenken, dass sie in dem Lebensprocess der menschlichen Gesellschaft mannigfache Functionen verrichten und ihre vollkommene Streichung oder wesentliche Reducirung von Nachwirkungen sein könnte, welche sich bei unserer unvollkommenen Kenntniss von den sociologischen Zusammenhängen ... gar nicht ermessen lassen. So z. B. kann grosse moralische Verruchtheit in relativ wenigen Ausnahmsindividuen ohne Zweifel moralisch fördernd wirken; zugleich wirkt sie festigend auf die Solidarität und die gemeinen Schutzmaasregeln der moralisch Gesinnten, belebt das psychologische Interesse, gibt der Phantasie Nahrung und Anregung" (II, 231).

Wenn das richtig ist, sehe ich nicht ein, mit welchem Recht Ehrenfels von seinem Standpunkt ein solches Individuum unmoralisch nennt. Es trägt ebenso viel, ja vielleicht noch mehr zum Gesammtwohl bei als ein sogen. moralisches Durchschnittsindividuum. Wenn es sich nun gar als Ziel seiner Verruchtheit das Gesammtwohl vorsetzte, warum sollte es denn nicht Anspruch darauf haben, moralisch genannt zu werden? Jedenfalls müsste vom Standpunkte unseres Ethikers die gesellschaftliche Autorität dafür Sorge tragen, dass es nie an solchen Ausnahmsindividuen fehle, gerade wie man einen Hecht in den Karpfenteich wirft, um etwas Leben in die träge Gesellschaft zu bringen.

Wie man aus obigem Referat ersieht, reichen sich im Ehrenfels'schen Werke der Herbartianer, der Darwinist und der Socialutilitarist freundlich die Hand zum Bunde. Gott und Ewigkeit werden in den beiden Bänden kaum erwähnt. Vom Christenthum ist nur nebenbei und meist in sehr geringschätzigem Tone die Rede. Dasselbe gehört offenbar für Ehren-

fels zu den „überlebten Weltanschauungen“ Wir haben aber die feste Ueberzeugung, dass das Christenthum mit seiner ewig jungen Moral noch fortleben wird, wenn die Ehrenfels'sche Werththeorie und Ethik schon längst der Vergessenheit anheimgefallen sind.

Valkenburg (Holland). **V. Cathrein S. J.**

Aristoteles und die Mathematik. Von Dr. Albert Görland. Marburg, Elwert's Verlag. 1899. 211 S.

Eine Vorbemerkung der Schrift sagt uns, dass sie auf der Grundlage der prämiirten Bearbeitung einer Preisaufgabe der philosphischen Facultät zu Marburg entstand, und dass ein grösserer Abschnitt von ihr als Dissertation diente.

In der Einleitung wird Plato als derjenige gefeiert, der an der Mathematik zum Begriff der Methode gelangt sei. Darin liege seine durchaus eigenthümliche Leistung, die auf Aristoteles ihre Wirkung verfehlt habe. Aristoteles mache seinem Lehrer den Vorwurf, dass er die Ideen von den Einzeldingen getrennt und ihnen neben denselben ein selbständiges Dasein zugeschrieben habe. Das sei ein Misverständniss gewesen. Getrennt seien nach Plato die Ideen von den Dingen, einmal weil die letzteren als Gegenstände der sinnlichen Erfahrung uns dieselben nie vermitteln können, sodann aber, weil überhaupt die Ideen und das in ihnen sich bewegende Denken den Dingen nicht folgen oder sich nach ihnen richten, sondern das Verhältniss vielmehr ein umgekehrtes ist: die Wesenheit der Dinge ist bedingt durch das Bewusstsein, durch welches sie als Seiendes erst erzeugt wird. Das Sein als Sein ist nichts Selbständiges, das ist vielmehr die Wissenschaft, die Erzeugerin des Seins. So liegt denn in dem Getrenntsein der Ideen die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft ausgesprochen. Dieser Charakter des Wissens hat sich dem Plato in seiner Beschäftigung mit der Mathematik erschlossen: sein Genius hat die mathematische Anschauung entdeckt, auf welcher jede Wissenschaft und Technik beruht.

Was unser Verfasser mit diesen an sich kaum verständlichen Auseinandersetzungen sagen will, wird einem schon eher fassbar, wenn man sich den Standpunkt Kant's vor Augen hält, den der Vf. stillschweigend voraussetzt. Die Mathematik, besonders der geometrische Theil derselben, die Lehre vom Raume und seinen Verhältnissen, ist ja nach dem Königsberger Philosophen ein ganz besonders vortreffliches Methodenmittel. Die Geometrie lehrt uns, wie überhaupt die menschliche Erkenntniss zustande kommt, und welchen Werth inbezug auf die Erfassung objectiver Wirklichkeit sie beanspruchen kann. Die Geometrie liefert uns die klarsten Beispiele für die synthetischen Urtheile

a priori, Urtheile bekanntlich, die unsere Erkenntniss erweitern, nicht auf grund der Erfahrung und auch nicht auf grund der Analyse gegebener Begriffe, sondern in der Weise, dass wir subjectiv aus uns selbst zu einem Gegebenen ein anderes hinzufügen und so zu einer neuen Erkenntniss gelangen. So soll z. B. nach Kant der Satz, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, so wenig aus dem Begriff der Geraden, der sich ja nur auf die Qualität, nicht die Grösse, beziehe, wie aus der Erfahrung folgen, als welche nur Einzelnes und Zufälliges, nichts Allgemeines und Nothwendiges liefere. Es müsse vielmehr die Anschauung zuhilfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich sei. Die Anschauung selbst aber ist für Kant eine subjective Form, die das Gesetz unserer Vorstellungen und Begriffe darstellt, aber eben darum über die Beschaffenheit der Dinge an sich nicht den mindesten Aufschluss gibt. Die Wissenschaft muss darum, wenn sie sich ihres Charakters bewusst bleiben will, nicht zu Dingen ausser und über sich selbst hin wollen, sondern sich rein an die Formen und Erscheinungen in der denkenden Seele halten.

Um wieder auf unseren Verfasser zurückzukommen, so meint er mit den angedeuteten Gedanken seiner Einleitung, nichts zwar über Aristoteles erledigt, wohl aber, wie er sich ausdrückt, das Perspectiv eingestellt zu haben. Wir können ihm nicht beipflichten. Denn mit diesem Ausdrucke werden Erwartungen geweckt, die nicht erfüllt werden können. Der Vf. wirft zwar zu guterletzt einen Blick in die annähernden Gläser, der ihn erstaunliche Dinge sehen lässt. Denn so lauten buchstäblich die Worte, womit er seine ganze Schrift beschliesst:

„So wagen wir denn zu sagen, dass der Metaphysiker Aristoteles nicht nur nicht ein Verhältniss zur Mathematik und ihrer philosophischen Tragweite und Tendenz gefunden, oder, infolge seiner Gegnerschaft zu Plato, auch nur gesucht hat; dadurch ist die Aufgabe der Philosophie in ihrer Stellung zur Culturgesammtheit auf Jahrhunderte hinaus compromittirt worden. Die Philosophie begann erst wieder aus der Besinnung auf den Mathematiker Plato mit der Befreiung von der Metaphysik des Aristoteles."

Aber das ist kein Ergebniss der vorausgegangenen Abhandlung, als wenn dieselbe unter dem angegebenen Gesichtspunkte consequent vorangeschritten wäre, bis sie an diesem Ziele anlangte. Vielmehr bedeutet dieses Finale nur ein ziemlich unvermitteltes Zurückspringen auf den Standpunkt der Einleitung, und die dazwischen liegende Abhandlung lässt oft auf weite Strecken den Zusammenhang mit der eigentlichen Tendenz der Schrift vermissen. Das *corpus* des Buches ist ein mosaikartiges Referat von den Ansichten des Aristoteles über Raum und Zeit, welche beiden Begriffe bekanntlich von Kant auf das ärgste misbraucht worden sind. Diese Begriffe fallen insofern unter die Mathematik, als der Raum das Feld der Geometrie bildet, die Zeit aber nach Aristoteles

die Zahl der Bewegung mit Rücksicht auf das Früher und Später in ihr ist, und insofern auf die Arithmetik bezogen werden kann.

Uns will bedünken, wenn auf grund der Einleitung etwas in's Perspectiv genommen werden sollte, dann müsste es die überirdische Ideenwelt Plato's sein. Der Vf. hätte sich als Pfadweiser in der Geschichte der Philosophie einen Namen erworben, wenn er den Beweis geführt hätte, dass Plato, wie er glauben machen möchte, mit seiner Lehre vom Mathematischen und den Ideen ein Vorläufer des transscendentalen Idealismus war. Bis jetzt nämlich steht der Beweis noch aus, auch nach den Anläufen, die in der Schrift hie und da genommen werden. Des Aristoteles Lehre aber von Raum und Zeit zu behandeln, lag nach der Einleitung nur noch ein gemindertes Interesse vor. Hat doch Aristoteles einfach die Gesichtspunkte nicht besessen, die unserem Vf. zufolge die ausschlaggebenden sind, die Gesichtspunkte der Methodik und der Kritik; hat er doch den Raum und die Zeit so gut wie andere Begriffe für rechtmässige objective Abstractionen aus der Sinnlichkeit erklärt.

Wir bedauern, dass der Vf., der sich trotz unserer Ausstellungen als ein tüchtiges Talent erweist und auch im Aristoteles fleissige Studien gemacht hat, einen so präoccupirten Standpunkt einnimmt. Aus den Träumereien Kant's wird er nie wahrhafte Befriedigung schöpfen. Wir verzichten darauf, manche Einzelheiten inbezug auf die Auffassung des Aristoteles, welche uns bei der Lesung aufgefallen sind, richtig zu stellen.

Satzvey. **Dr. E. Rolfes.**

Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Von Gg. Frhr. v. Hertling. Aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. und d. histor. Classe der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. 1899. Heft 1.

In diesem zweiten Bruchstücke der Abhandlung: „Descartes' Beziehungen zur Scholastik" — das erste erschien 1898 und wurde bereits besprochen — zeigt Vf. wie Cartesius sich sowohl an die schulmässige Terminologie anlehnt, als auch Bestandtheile der scholastischen Philosophie, welche in das Bewusstsein der gebildeten Welt übergegangen waren, übernommen hat. Zu den letzteren gehören besonders die religiösen Anschauungen. Dieses ist um so wichtiger, weil Cartesius bei allem Zweifel an der Religion festhalten will. Bezüglich der Aeusserung, der französische Philosoph nenne „die Befürchtung frevelhaft, dass etwas in der Philosophie als wahr Befundenes der Theologie widerstreiten könne", sei jedoch auf minder glückliche Aussprüche desselben verwiesen, nämlich *Princ. phil.* I. § 28, wo es heisst: „Huic lumini naturali

tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur", und die auch vom Vf. citirte Stelle *Princ. phil.* I. § 76 (nicht § 31, wie S. 9 citirt wird), wonach der göttlichen Offenbarung zu folgen sei: „Quamvis forte lumen rationis, quam maxime clare et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur." — Vf. gibt eine treffliche Uebersicht über die Entwicklung der Lehre von den „eingeborenen Ideen" und findet in dem *habitus principiorum* der Scholastik einen gewissen Ueberrest des Nativismus, der wohl keimartig in Cartesius gewirkt hat. — Ausserdem ist ein gelegentliches Zusammentreffen mit Lehrmeinungen einzelner Scholastiker anzutreffen.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei H. S. Raimarus. Von Dr. C. G. Scherer. Würzburg, A. Göbel. 1899.

Diese Broschüre stellt in tadelloser Form und sachlich eingehend alles zusammen, was aus der Thierpsychologie des Wolfenbütteler Fragmentisten dienlich erscheint, das Dasein eines überweltlichen Gottes zu erweisen. Obwohl ein Gegner des Theismus kann dieser doch nicht umhin anzuerkennen, dass die Wunder der Thierwelt in letzter Instanz weder den mechanisch wirkenden Elementarstoffen und -Kräften noch anderen „kosmischen Potenzen" ihr Dasein verdanken. Das Leben und seine „Innerlichkeit", besonders aber die psychologischen Erscheinungen in der Thierwelt lassen nimmer eine blos mechanische Erklärung zu, und die Unselbständigkeit und Contingenz ihres Seins in den mannigfaltigsten Formen und Gestalten findet nur eine adäquate Begründung in der Selbständigkeit eines absoluten Geistes. Eine scharfe Scheidung des Causalitäts- und Contingenzbeweises scheint uns hier nicht recht angezeigt; weist doch alles Zufällige als solches ohne weiteres auf eine höhere Ursache.

Interessanter noch als der kosmologische Gottesbeweis aus dem Thierleben gestaltet sich bei Reimarus das teleologische Argument. Das ganze Thierleben ist getragen von wundervoller Zweckstrebigkeit, die sich in der zielbeherrschten Ausgestaltung der Leibesformen und Organe zu den complicirtesten Functionen unverkennbar offenbart, ohne dass die Thierpsyche selbst davon nur die leiseste Ahnung haben könnte. Woher also diese Wunder von Intelligenz und Weisheit? Nur ein Geist und Gott kann das Räthsel lösen. Bei seiner Schlussfolgerung stützt sich der verdiente Zoologe namentlich auf die Kunsttriebe und -Handlungen, in welchen das Thier von der Geburt an ohne jede Erfahrung, Belehrung oder Uebung durch ererbte Determination mit „meisterlicher Fertigkeit", die oft Menschenwitz um vieles übertrifft,

alles auszuführen weiss, was zur Erhaltung des Individuums und der Art zweckdienlich erscheint. Und merkwürdig! nicht bei den psychologisch vollkommeneren Thieren, sondern gerade bei den tiefer stehenden zeigt sich diese Meisterschaft und objective Intelligenz in erstaunlichstem Grade; in keiner dieser wunderbaren Lebensfunctionen aber liegt eine innere Nothwendigkeit, sondern alle verrathen Wahl und Absicht. So wenig nun der Knabe, der eine Drehorgel spielt, als Schöpfer dieser Musik anzusehen ist, ebensowenig kann die Thierseele die letzte Erklärungsursache solcher Virtuosität und Geschicklichkeit bilden, sie kann nur vom absoluten Geiste stammen und von ihm im Dasein erhalten werden. Das ist von dem berüchtigten Rationalisten aus der Aera der Aufklärung gewiss eine recht beherzigenswerthe Vorlesung für die abgesagten Feinde aller Finalursachen von heute.

München. **Dr. Joh. Straub.**

Ausonio Franchi. Per Ang. Angelini, Prof. di filosof. Roma, Loescher. 1897. gr. 8. 73 p. *Lir.* 1,50.

In zwei Vorträgen, welche der Vf. in dem wissenschaftlichen Verein *San Sebastiano* zu Rom gehalten, wird uns hier das Bild des bekannten, 1895 verstorbenen, italienischen Philosophen Ausonio Franchi — mit seinem Familiennamen Cristoforo Bonavina —, von kundiger Hand gezeichnet, dargeboten. An der Hand der seine wechselnden Anschauungen wiederspiegelnden Werke werden die Kämpfe des merkwürdigen Mannes treu geschildert: sein Bruch mit der Kirche und seinen seitherigen wissenschaftlichen Ueberzeugungen (1850), sein Umherirren in den Philosophemen des Atheismus und des Rationalismus, seine volle Rückkehr zur christlichen Philosophie und Aussöhnung mit der Kirche (1889), sowie endlich seine aufrichtige und eingehende Selbstkritik. — Im „Phil. Jahrb." (1889 S. 483 f.; 1896 S. 264) haben wir selbst über Franchi's Lebensgang und Widerruf kurz berichtet.

Fulda. **Dr. Jos. Dam. Schmitt.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1899.

114. Bd., 1. Heft, L. Busse. Leib und Seele. S. 1. Mit besonderer Berücksichtigung der Rehmke'schen Schrift: „Innenwelt und Aussenwelt, Leib und Seele" (Greifswald 1898) bekämpft der Vf. den psychophysischen Parallelismus und vertheidigt den gegenseitigen Einfluss von Leib und Seele. Gegen ersteren hebt er hervor, dass er z. B. den Ausgang der grössten Schlachten lediglich durch physische Processe ohne den Einfluss des Feldherrngenies oder eines Napoleon bedingt sein lassen muss. Ein ganz gleicher optischer Reiz, den das Lesen eines Briefes auf die Retina ausübt, kann in einem Falle die grösste geistige Aufregung auslösen, das andere Mal ganz gleichgiltig lassen. Wenn dagegen eingewandt wird, der kleinste physische Anstoss, etwa ein Fünkchen in das Pulverfass geworfen, könne die mächtigsten Folgen haben und die grössten Verheerungen anrichten, so antwortet er: „Aber in allen derartigen Fällen haben bei gleicher Beschaffenheit des gereizten Dinges gleiche Reize auch stets gleiche Wirkungen zur Folge. In unserem Beispiel ist dies aber nicht der Fall, und die unauflösliche Schwierigkeit, an welcher der psychophysische Parallelismus scheitert, besteht in der Unmöglichkeit, zu erklären, warum in dem einen Falle der auf den Körper des Lesers einwirkende Reiz (die von den Buchstaben des Telegramms ausgehenden Lichtstrahlen) eine so geringe, im anderen Falle ein gleich starker, vielleicht sogar (wenn das Telegramm kürzer war) geringerer Reiz eine so unvergleichlich grössere Rückwirkung in ihm hervorruft. Denn dass der verschiedene Inhalt, der verschiedene Sinn der beiden Telegramme von irgend welchem Einfluss auf den nervösen Vorgang sein sollte, wird man doch im Ernste nicht behaupten wollen." Gegen den gegenseitigen Einfluss von Leib und Seele macht man das Gesetz von der Erhaltung der Energie geltend; dasselbe ist aber auf Geistiges nicht anwendbar,

seine Uebertragung von der materiellen Welt auf die Welt im allgemeinen ist nicht bewiesen. — **H. Brömse, Die Realität der Zeit. S. 27.** „Nachweis der Zeit als realer Form des Geschehens!" „Kritik der Kantischen Zeitargumente!" „Auf diese Weise wird bei Kant von den beiden Seiten: Zeit und Zeitvorstellung jene ganz eliminirt. Dass er allerdings jenen Ausdruck als gleichbedeutend mit diesem anwendet, ist eine Vorwegnahme des Ergebnisses seiner Untersuchung, aus der ja erst die metaphysische Identität der Zeit folgen könnte — freilich nicht folgt!" — **W. Lutoslawski, Ueber Lotze's Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge. S. 64.** Nach Lotze ist die Wirkung eines Dinges auf ein anderes unbegreiflich. Darum ist im Absoluten die Quelle aller Wirkungen zu suchen. Da nun nach Lotze das Sein nur in Wirkungen besteht, so kann nur das Wirkende wirklich sein. Somit haben die Dinge kein selbständiges Sein, Gott allein ist. Diese Auffassung ist um so befremdender, als Lotze eigentlich nur in der räumlichen Trennung der Dinge die Unmöglichkeit gegenseitiger Einwirkung findet, der Raum ihm aber nur ideales Sein hat. „Lotze's Forderung, das Sein der einzelnen Dinge aufzugeben, widerspricht dem Bewusstsein von unserer eigenen Existenz, während die Annahme einer auf wesentlicher Aehnlichkeit beruhenden Einheit der Dinge fortwährend durch unsere geistige und sinnliche Erfahrung bestätigt wird. Sie ist eine Consequenz der von Kant festgestellten Subjectivität der Erscheinungen und führt uns dazu, scharf zu unterscheiden zwischen den wirklichen Atomen, die wir nach Analogie unseres Ich's uns vorstellen dürfen, und den im Raum bewegten Atomen, die nur Elemente der Erscheinungen und keine wirklichen Dinge sind!" — **E. König, Ed. v. Hartmann's Kategorienlehre. S. 78.** „Man sieht, dass v. Hartmann sich schliesslich auf den von ihm selbst sonst scharf kritisirten Standpunkt des Agnosticismus zurückzieht. Er erkennt offen an, dass im Absoluten eine unvordenkliche Einheit einer Mehrzahl von Bestimmungen, ein metaphysisches *Fundamentum relationis* für das denkende Unterscheiden der Momente des Wesens angenommen werden muss, aber erklärt zugleich, dass wir diese Einheit nicht so erfassen, wie sie im Wesen ist, sondern wie sie sich »im Logischen spiegelt«.... Der unversöhnliche Gegensatz der im Hartmann'schen System vereinigten idealistischen und realistischen Tendenzen tritt jetzt, wo es sich um die letzten Entscheidungen handelt, klar zu tage.... Aus diesem Dilemma ist nur durch einen Gewaltstreich herauszukommen, z. B. indem man, wie dies v. Hartmann thut, die innere Gliederung des Absoluten für eine metalogische, nach keinem kategorialen Schema adäquat zu repräsentirende erklärt. — **M. F. Scheler, Arbeit und Ethik. S. 161.** Die Abhandlung wurde angeregt durch Eucken's Werk: „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt!" Die Neuzeit verzweifelt an den höheren Zwecken, wirft sich auf die Mittel; durch Arbeit, welche auch immer, will sie

glücklich werden. Aber „unser Problem sucht seine endgiltige letzte Lösung in der Metaphysik, ohne welche ethische Lehren stets ohne logischen Halt und ohne die befreiende Kraft eines lebendigen Glaubens sein werden." „Wir werden nothwendig zu einer transscendenten Grösse fortgetrieben, welche ein für alle Menschen gültiges Gesetz in sich trägt und an welcher alle Subjecte bei der Durchführung ihrer Pflichten, im besonderen bei ihrem Mitwirken an der Gestaltung der objectiven Zwecksysteme, Antheil haben müssen, wenn sie dieselben recht gestalten wollen, unter welcher Bedingung allein »Arbeit« sittlich gut sein kann." — **A. Döring, Zur Kosmogonie Anaximander's. S. 201.** Vf. will die Phasen der Kosmogenie A.'s klarer stellen. „Die erste Phase der Weltbildung besteht in der Differenzirung des ἄπειρον in das Warme und Kalte durch die immanente Bewegung." „Die zweite Phase besteht in einer weiteren dreifachen Differenzirung des Kalten, die anscheinend nicht mehr durch die ursprüngliche hylozoistische Triebkraft, sondern durch empirische Kräfte erfolgt, und in der concentrischen Lagerung der vier empirischen Weltstoffe." „Die dritte Phase der Weltbildung endlich charakterisirt sich als Umgestaltung der sphärischen Anordnung der Stoffe zu gegenwärtiger Welt." — **K. Vorländer, Eine „Socialpädagogik" auf Kantischer Grundlage. S. 214.** Beschäftigt sich mit Natorp's Socialpädagogik: Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft. (Stuttgart 1899.) N.'s Werk „ist kein abgetrenntes Stück der Pädagogik, sondern diese selbst in ihrem Kern; als ihre Fundamente Socialphilosophie und Ethik, die ihrerseits wiederum einer gesicherten erkenntnisstheoretischen Grundlage bedürfen. Alles dieses will Natorp's Buch geben; also: 1. eine allgemeine erkenntnisstheoretische Grundlegung (erstes Buch), 2. die Hauptbegriffe sowohl der Ethik wie der Socialphilosophie (zweites Buch), 3. das in Umrissen ausgeführte System einer socialen Pädagogik, die ausserdem in ihren Beziehungen zu Religion und Aesthetik erörtert wird (drittes Buch). — **O. Siebert, Ueber die Beziehung des Menschen auf die Natur und das Menschengeschlecht. S. 241.** „Ein Beitrag zur anthropologischen Forschung." — **F. Heman, Paulsen's Kant. S. 254.** „Die Wichtigkeit des Buches Paulsen's über Kant liegt in der eigenartigen Auffassung Kants, die darin gipfelt, Kant's philosophisches Denken in seiner geschlossenen Einheit und Gesammtheit vorzustellen, um daraus dann den eigentlichen Sinn, die Absicht und den Zweck von Kant's Hauptleistung, der Kritik der reinen Vernunft, zu erklären und zu deuten, während bisher der umgekehrte Weg eingeschlagen wurde: man suchte Kant's Denken einseitig auf den Inhalt der Kritik zu bauen, indem man sie für das Grundbuch und die Grundquelle seines gesammten Denkens ansah." „Die Kritik aber bietet, wie P. klar und geschickt aufzählt, fünf verschiedene Seiten, von denen aus man sie selbst betrachten kann; man kommt also zu fünf verschiedenen, theil-

weise entgegengesetzten und sich widersprechenden Auffassungen und Darstellungen der Kantischen Lehre!“ Freilich hat der Vf. auch sehr Wesentliches auszustellen. Nach Paulsen ist der Apriorismus Kant's unhaltbar. „Aber der Apriorismus ist ja das δός μοι που στῶ für das ganze idealistische System Kant's, ohne welches es schlechterdings kein Fundament und keinen Halt hätte. Aus Kant die apriorische Denkweise entfernen und für unhaltbar erklären, heisst Kant das Rückgrat ausbrechen!“

2] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1899.

19. Bd., 5. u. 6. Heft. E. B. Titchener, Zur Kritik der Wundt'schen Gefühlslehre. S. 321. Der Lust-Unlusttheorie hat Wundt eine vollständigere entgegensetzen zu müssen geglaubt: Lust-Unlust, Erregung (excitirendes Gefühl), Hemmung (deprimirendes Gefühl), Spannung-Lösung. Dagegen bemerkt T.: 1. Zwischen Spannung und Lösung besteht kein Gegensatz, wie er in der Wundt'schen Aufstellung angenommen wird, sondern wir haben nur die Extreme einer qualitativ gleichen Intensitätsreihe: absolute Spannung ist maximaler Unterschied von Lösung, absolute Lösung bedeutet den Nullpunkt der Spannung. „Die Gegenspannung“ ist der Gegensatz zur Spannung, „so dass die ganze Gefühlsreihe von Spannung durch Lösung (Nullpunkt) bis zu einem dynamischen (als activ gefühlten) Gleichgewicht laufen muss!“ Dasselbe gilt von dem anderen Paar: Erregung-Beruhigung. Die Beruhigung ist der Nullpunkt der Erregung, den Gegensatz bildet die activ gefühlte Hemmung. Wundt selbst bezeichnet gelegentlich „Hemmung“ und Beruhigung als gleichbedeutend; aber gewiss ist gefühlte Hemmung und gefühlte Beruhigung nicht dasselbe, geschweige, dass beide identisch mit Depression wären. Es müsste also vielmehr folgendes Schema aufgestellt werden: Lust-(Indifferenz)-Unlust, Spannung-(Lösung)-Gleichgewicht, Erregung-(Beruhigung)-Hemmung. Es kommt also das logische Schema: Gefühl-Gegengefühl bei Wundt mit der inneren Erfahrung in Conflict. 2. Nach Wundt bedeutet Lust-Unlust eine Qualitäts-, Erregung-Beruhigung eine Intensitäts-, Spannung-Lösung eine Zeitrichtung der Gefühle. Aber warum sollen die räumlichen Verhältnisse ausgeschlossen bleiben? Darum muss noch ein viertes Paar: Expansion-(Ruhe)-Contraction hinzugefügt werden. Im „Grundriss“ kommt wieder ein anderer Eintheilungsgrund zur Geltung: Modificirt ein Gefühl den gegenwärtigen Zustand des Bewusstseins, so heisst es Lust-Unlust, übt es Einfluss auf den folgenden Zustand, so heisst es Erregung oder Hemmung, wird es durch den vorhergehenden bestimmt: Spannung oder Lösung;

hier wird also blos der zeitliche Verlauf als maasgebend bezeichnet: jedenfalls eine sehr gewagte Hypothese. Experimentell konnte Vf. die Wundt'sche Theorie durch die Selbstbeobachtung eines jungen Amerikaners während des spanisch-amerik. Krieges, der auf das Gefühlsleben eines Patrioten mächtig einwirken musste, widerlegen. Derselbe, obgleich der Theorie Wundt's zugethan, konnte doch nur die Lust-Unlusttheorie an sich bestätigt finden.

20. Bd., 1. Heft. D. Hansemann, Ueber das Gehirn von H. v. Helmholtz. S. 1. Das Gewicht des Gehirns betrug mit Blutgerinsel, das nicht ganz entfernt werden konnte, 1540 gr. Es darf darum noch um 100 oder 120 gr. geringer taxirt werden. Das Gewicht hängt ja auch nicht von dem Gehalte an Ganglienzellen und Nervenfasern ab, sondern von der Masse der Gliasubstanz, seiner Feuchtigkeit und Blutfülle. Aber stark ausgebildet waren die Gehirnwindungen (Gyri) und besonders die von Flechsig als Associationscentren bezeichneten Regionen: an den Scheitel-, Stirn- und Schläfenlappen und am *Praecuneus*. Man findet freilich eine solche Ausbildung der Associationssphäre auch bei Gehirnen mittelmässiger Menschen; denn man kann wohl bei einem begabten Menschen jene Entwicklung erwarten, aber nicht umgekehrt von der reichen Gliederung des Gehirns auf geistige Begabung schliessen. Zur Functionirung der Associationssphären sind nämlich Reize erforderlich, sei es physische, sei es psychische. Zu ersteren rechnet der Vf. einen leichten Hydrocephalus bei Helmholtz, der in späteren Jahren ausgeheilt, doch noch zu leichten Ohnmachten, von Helmholtz selbst als epileptoide bezeichnet, Veranlassung gab. Die Spuren des Wasserkopfes konnten bei der Section noch nachgewiesen werden; „dass ein solcher vermehrter Gehirndruck, der sich in den mässigsten Grenzen erhält, einen Reizzustand im Gehirne hervorrufen kann, bedarf wohl nicht einer besonderen Beweisführung." Bei vielen Gehirnen bedeutender Männer finden sich Asymmetrie und sonstige Abnormitäten am Schädel. — **M. Meyer, Ueber Beurtheilung zusammengesetzter Klänge. S. 13.** Gegen Stumpf, der die beiden Gesetze aufgestellt: *a*) „In einem ruhenden Zusammenklang scheint das Ganze die Höhe des tiefsten Tones zu haben, auch wenn dieser nicht zugleich der stärkste ist." *b*) „Bei aufeinander folgenden Zusammenklängen macht das Ganze scheinbar die Bewegung der in den grössten Schritten bewegten Stimme mit." (Tonpsych. II. § 25.)

2. u. 3. Heft. W. v. Zehender, Ueber geometrisch-optische Täuschungen. S. 65. Gegen Th. Lipps, der rein durch Urtheilstäuschungen die geometrisch-optischen Täuschungen zu erklären sucht, glaubt Z., einen grossen Theil derselben physiologisch erklären zu können. A. W. Volkmann hat nämlich gefunden, dass in jedem Auge die scheinbare Horizontalrichtung nicht genau mit dem wahren Horizont zusammenfällt, und dass in entsprechender Weise auch die scheinbare

Verticalrichtung von der wahren Verticalen abweicht. „Die Diameter, welche parallel erscheinen, divergiren ohne Ausnahme nach oben!“ — **A. Samojloff, Zur Kenntniss der nachlaufenden Bilder. S. 118.** Gegen die Beobachtungen v. Kries' über die nachlaufenden Bilder hatte Hess zwei Einwände erhoben. 1° Dass sie gleichgefärbt seien mit dem Urbilde, während v. Kries complementäre Färbung annahm; 2° dass ein peripherer und centraler Bezirk der Bilder nicht, wie v. Kries gethan, zu unterscheiden sei. Vf. findet diese Einwände nicht berechtigt. — **M. v. Frey und F. Kiesow, Ueber die Function der Tastkörperchen. S. 126.** Die Tastkörperchen haben keine rein mechanische Bedeutung etwa um die Reizeinwirkung zu verstärken, sondern diese setzt sich wohl in ihnen in chemische Thätigkeit um. Es wurde vorzüglich die Bedeutung der Grösse der Reizfläche zum Zustandekommen der Tastempfindung untersucht. Als Optimum der Reizfläche ergab sich 0,4 *mm* der Kreisfläche von $^1/_2$ *mm* Durchmesser. Von da steigt der zur eben merklichen Empfindung nöthige Druck bei Vergrösserung der Kreisfläche nur sehr langsam, bei Verkleinerung sehr rasch empor. Ersteres erklärt sich aus der sehr langsam erfolgenden Verminderung des Druckgefälles im Inneren der Haut, letzteres von dem weiten Abstande der Tastkörperchen von der Oberfläche, weshalb sie von sehr umschriebenen und entsprechend seichten Deformationen der Haut nicht mehr getroffen wird. Man kann darum die Annahme machen, „dass für die Erregung eines Tastkörperchens das Vorhandensein eines gewissen Druckgefälles an dessen Orte die nothwendige Voraussetzung ist!“ Um auch grössere Flächen mit Sicherheit abzutasten, dient die unregelmässige Gestaltung der Tastflächen und grosse Beweglichkeit derselben. Auch zur Betastung kleiner Flächen und feinerer Details dient wieder die Beweglichkeit der dazu dienenden menschlichen Glieder. Eine sehr wichtige Function spielen dabei die Haare der Haut, welche sozusagen den allgemeinen Tastapparat repräsentiren; sie übertragen (vergleiche die schallleitenden Theile des Ohres oder den dioptrischen Apparat des Auges) den äusseren Reiz in das Innere der Cutis. „Die innere, das Haar berührende Fläche des Haarbalges stellt die unveränderliche Deformationsfläche dar, während die Nervenausbreitung an die äussere Fläche unmittelbar herantritt. Da nun gerade hier der Haarbalg seine dünnste Stelle hat (das *collum folliculi pili*), so ist bei keinem anderen Tastorgane der Abstand zwischen Deformationsfläche und Nervenausbreitung so gering wie hier. Die Bedingungen für die Aufnahme schwacher Reize sind also besonders günstig!“ Die Tastflächen der Hände und Füsse sind hierin ungünstiger gestellt wegen der grösseren Entfernung der Tastkörperchen von der Oberfläche: doch überträgt dafür die schwer zu deformirende Epidermis den oberflächlichen Druck ungeschwächter auf die Cutis, und die Endapparate stehen hier viel dichter zusammen. Auf eine Verkleinerung

der Reizfläche wirken auch die starken Wölbungen der Tastballen, sowie die Papillenreihen der Cutis mit den ihnen entsprechenden Epithelleisten. Ebenso ist die Zunge stark gewölbt und mit gedrängten Papillen besetzt; diese Gebilde haben aber gerade die oben als optimal bezeichneten Dimensionen. — **G. Heymans, Zur Psychologie der Komik. S. 164.** Der Vf. stimmt mit Lipps in der Auffassung des Komischen darin überein, „dass einem Bedeutungslosen und zur Inanspruchnahme psychischer Kraft aus eigener Energie relativ Unfähigen in hohem Maasse psychische Kraft zur Verfügung steht; aber für Lipps verwirklicht sich dieses Verhältniss nur, wenn entweder für ein erwartetes Bedeutungsvolles ein Bedeutungsloses eintritt, oder das Nämliche erst bedeutungsvoll erscheint, das als bedeutungslos sich herausstellt." Heymans glaubte auch noch andere Momente für komisch ausgeben zu können, wie etwa „die Erkenntniss eines die Neugierde reizenden Ungewohnten als durchaus interesselos usw. aufstellen zu können. Dagegen hat Lipps protestirt. Aber H. glaubt, dass seine Anschauungen durchaus Consequenzen des allgemeinen Lipps'schen Princips sind, nämlich der Inanspruchnahme psychischer Kraft und Enttäuschung.

4. u. 5. Heft. K. Zindler, Ueber räumliche Abbildung des Continuums der Farbenempfindungen und seine mathematische Behandlung. S. 225. Die Definition des psychologischen Farbenkörpers. Bei Abbildung des Farbencontinuums muss *a*) einer stetigen Reihe von Farben auch eine stetige Reihe von Oertern entsprechen; *b*) wenn zwischen zwei Farbenpaaren die Distanzen als gleich beurtheilt werden, müssen auch die Distanzen zwischen den entsprechenden Bildpaaren gleich sein; *c*) solche Reihen von Farben, bei denen wir finden, dass der Uebergang in derselben Richtung stattfinde, müssen durch Punkte derselben Geraden abgebildet werden. Damit ist nicht behauptet, dass ein solches Schema möglich ist; es muss noch gefunden werden. Die Maxwell'sche Farbentafel fusst auf dem experimentell festgestellten Princip: „Zwischen je vier beliebigen Farben besteht eine Farbengleichung, d. h. man kann entweder 1. drei von den Farben in solchen Verhältnissen mischen, dass die vierte herauskommt, oder 2. bei einer beliebigen Mischung von zwei Farben eine passend zu bestimmende Mischung der zwei anderen gleichmachen. Andere wurden von Newton, Meyer, Hering, Helmholtz usw. aufgestellt. — **W. Thorner, Ein neuer stabiler Augenspiegel mit reflexlosem Licht. S. 294. — Ch. B. Morrey, Die Präcision der Blickbewegung und der Localisation an der Netzhautperipherie. S. 317.** Aus den Versuchen geht hervor, „dass wir geneigt sind, das Gesichtsobject so zu localisiren, als wäre es dem Fixationspunkt der Primärlage genähert." — **W. Uhthoff, Ein Beitrag zur congenitalen totalen Farbenblindheit. S. 326.** Begleiterscheinungen: „1. Eine subnormale Sehschärfe ... 2. Eine ausgesprochene

Lichtscheu mit deutlicher Verschlechterung des Sehens bei intensiver Beleuchtung. 3. Ein eigenartiger Nystagmus:" „Sobald durch hinreichende Herabsetzung der Beleuchtung das Farbig-Sehen auch für uns aufhörte, beständen für uns ganz analoge Verhältnisse wie für den Achromaten:" „Am Spectralapparat erscheint für den Achromaten das rothe Ende deutlich verkürzt, das violette dagegen nicht. Die hellste Stelle im Spectrum liegt im Grün, bei ca. 530 *m*:" So auch alle früheren Forscher, nur vereinzelt geben manche auch für den Achromaten das Gelb als hellste Stelle an. „Ganz in Uebereinstimmung mit der Hering'schen Lehre von der weissen und farbigen Valenz der Farben waren die vergleichenden Untersuchungsresultate, zwischen dem achromatischen und normalen Auge.... Der Achromat traf bei Tageslicht schon dieselbe Auswahl wie später im Dunkelzimmer, während das normale Auge im Dunkelzimmer seine Auswahl (zwischen Helligkeiten grauer Papiere und farbiger Pigmente) wesentlich abändern und der Auswahl des Achromaten anpassen musste. Bei Tageslicht beeinflusste aber die farbige Valenz der Pigmente für das normale Auge wesentlich die Helligkeitsschätzung, ein Einfluss, der natürlich für den Total-Farbenblinden nicht in betracht kommt:" — **W. v. Zehender, Die Form des Himmelsgewölbes und das Grösser-Erscheinen der Gestirne am Horizont. S. 353.** Es ist zur Tradition geworden, dass das Himmelsgewölbe eine uhrglasförmige Gestalt habe. Aber es erklärt sich die optische Täuschung einfach durch die physiologische Einrichtung unseres Auges, dessen Meridiane nach oben divergiren, nur Parallellinien, die ein wenig nach oben convergiren, erscheinen uns parallel. Daraus ergibt sich: „Spitze Winkel, die in horizontaler Richtung sich öffnen, werden gewöhnlich zu klein, die in verticaler Richtung sich öffnen, werden gewöhnlich zu gross geschätzt:" Daher die Form des Himmelsgewölbes und die Vergrösserung der himmlischen Objecte wie des Mondes am Horizont.

6. Heft. W. Sternberg, Geschmack und Chemismus. S. 386. Der Vf. legt sich folgende drei Fragen vor: 1. Weshalb schmecken manche Substanzen und weshalb sind andere nicht minder lösliche geschmacklos? 2. Weshalb schmecken die einen süss, die anderen bitter? 3. Weshalb ist der süsse Geschmack der angenehme, der bittere der unangenehme? Er glaubt sie alle drei chemisch aus einem einzigen Gesichtspunkte beantworten zu können: „Sämmtlichen süssen Verbindungen ist eine Harmonie im chemischen Bau des Moleküls eigen, entsprechend dem angenehmen Geschmack des Süssen, sie ist es, welche der Süssigkeit zu grunde liegt. Ist dem so, so ist es ein Postulat, dass eine Störung der Harmonie im Molekül den süssen Geschmack benehmen muss; ja noch mehr, ist es wirklich so, dass die im Molekül herrschende Harmonie der süssenden Eigenschaft zu grunde liegt, so muss eine Störung derselben nicht nur den süssen Geschmack nehmen, sondern sogar den bitteren

zunächst herbeiführen, wenn anders die Störung nicht so erheblich ist, dass Geschmacklosigkeit eintritt. Mit diesen theoretischen Erwägungen stehen die Thatsachen im besten Einklang. Denn die bitter schmeckenden Verbindungen bestehen ebenfalls nur aus drei Gruppen und zwar stehen dieselben in den intimsten Beziehungen zu den süssschmeckenden drei Gruppen." Das zeugt zugleich von hoher Zweckmässigkeit des Geschmacksorgans: „Während die Moleküle mit ausgeglichener Positivität und Negativität nicht schädlich sein können, so dass sie durch den süssen Geschmack ausgezeichnet sind, also müssen die Moleküle mit ausgesprochenem positiven oder negativen Charakter chemisch wirksam und demnach durch den bitteren Geschmack kenntlich gemacht sein." „Wie also die psychische Lustempfindung in dem Gebiete der Hörsphäre mit einer gewissen Einfachheit im Zahlensystem der physikalischen Ursachen der Empfindungen zusammenfällt, also darf man nunmehr die psychische Lustempfindung im Gebiete des Geschmacksinns als eine Einfachheit der chemikalischen Bedingungen der Empfindungen zurückführen." — **O. Abraham und K. L. Schäfer, Ueber die maximale Geschwindigkeit der Tonfolgen. S. 408.** Früher fand Abraham mit Brühl, dass von C_1 bis g^4 nur zwei Schwingungen zur Erkennung eines Tones nothwendig sind. Die Dauer dieser zwei Schwingungen, also die Dauerschwelle eines Tones nimmt mit zunehmender Schwingungszahl von C_1 bis g^4 stetig ab. Hier wird nun die Frage gestellt, ob die Verschiedenheit der Dauerschwellen Einfluss auf die maximale Geschwindigkeit von Tonfolgen in verschiedenen Höhenlagen ausübt, oder: „wie rasch kann man in den verschiedenen Octaven trillern bezw. tremuliren, ohne dass die Töne zu einem Accorde verschmelzen?" „In allen Octaven kann ungefähr gleich schnell getrillert oder tremulirt werden, und macht dabei das Intervall der Töne keinen nennenswerthen Unterschied." — **O. Abraham, Ueber das Abklingen von Tonempfindungen. S. 417.** Aus voriger Untersuchung ergab sich, dass in allen Octaven die Trillerschwelle dieselbe war, ca. 30 σ (= 0,03″) für den einzelnen Ton betrug, und doch war diese Zeit früher als Function der Schwingungsdauer erkannt worden. Woher dieser Widerspruch? Er wird durch das Abklingen der Empfindung erklärt. Diese dauert länger als die zwei Schwingungen der Luft. Die Empfindung des ersten Tones dauert noch fort, wenn schnell ein zweiter folgt; in dieser Zeit wird ein Accord gehört und erst später der zweite Ton. „Wir hören unmittelbar auf einander folgende Töne deutlich getrennt als Triller, sobald die Abklingezeit verschwindend klein ist im Verhältniss zur Dauer der Töne; wir hören unmittelbar auf einander folgende Töne als rauhen Zusammenklang, wenn die Abklingezeit in einem zu grossen Verhältniss steht zur Dauer der Töne." „Nun haben aber hohe Töne bei gleicher Reizstärke eine grössere Empfindungsintensität als tiefe Töne." Darum ist bei ihrer

schnellen Aufeinanderfolge auch die Differenz der Empfindungsintensitäten des abklingenden und des neuen Tones grösser; ich kann daher höhere Töne schneller auf einander folgen lassen. — **A. König, Bemerkungen über angeborene Farbenblindheit. S. 425.** Die Untersuchungen W. Uhthoff's über totale Farbenblindheit bestätigen auffallend K.'s Ansichten. Da in der *Fovea centralis* nur Zapfen und dünne Stäbchen sich finden, so muss, da nach Voraussetzung bei Farbenblinden allein die Zersetzung des Sehpurpurs die Lichtempfindung vermittelt, hier alle Lichtempfindung fehlen. Nun hat U. wirklich hier ein centrales Skotom nachgewiesen: ein kleines Papierschnitzelchen verschwindet, wenn es diese Stelle trifft. Daraus erklärt sich auch die herabgesetzte Sehschärfe des Blinden; die *Fovea* ist ja die Stelle der höchsten Sehschärfe, besonders ihr Rand. Diese Vertheilung der Sehschärfe hat auch U. gefunden. Weiter erklärt sich ihr Nystagmus. Sie haben nämlich keinen Punkt deutlichen Sehens, sondern eine kreisförmige Linie, den Rand der *Fovea*. Es wird also bald dieser bald jener Punkt zum Fixiren benutzt, und das Auge macht darum fortwährend kleine Bewegungen. Diese Schwankungen in der Fixation hat auch U. gefunden. Auch die zahlenmässigen Sehschärfebestimmungen U.'s stimmen auffallend mit denen K.'s überein. Nach K. tritt die Abzweigung der Sehschärfencurven des normalen Auges von der des Farbenblinden da ein, wo die Zapfen, wenigstens die functionsfähigen in Thätigkeit treten, wo also die Farbendifferenzirung beginnt. U. aber fand: „Das Auseinandergehen der Curven findet ungefähr bei der Beleuchtung statt, wo das normale Auge beginnt, Pigmentfarben als farbig wahrzunehmen."

3] **Revue Néo-Scolastique.** Publiée par la Société philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. 6me année. Louvain, Uystpruyst. 1899. (1. u. 2. Heft.)

Avis à nos lecteurs. p. 5. Die Redaction blickt angesichts der errungenen Erfolge voll Vertrauen in die Zukunft, mit dem Entschluss, unentwegt weiter zu arbeiten an der Verwirklichung ihres Programms: „Die grossen Systeme mittelalterlicher Scholastik der wissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen und die Lehren derselben in Beziehung zu den feststehenden Ergebnissen der modernen Wissenschaft und Philosophie zu bringen." — **D. Mercier, Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques. p. 12.** Die positivistische These von dem empiristischen Charakter der Wissenschaft wurde zuerst von Stuart Mill auf die verschiedenen mathematischen Gebiete: Arithmetik, Algebra und Geometrie ausgedehnt. Vf. gibt eine ausführliche Darstellung und

eingehende Kritik der Mill'schen Aufstellungen. — **V. Ermoni, Le phénomène de l' association. p. 30.** Weit entfernt, dem subjectivistischen Phänomenismus zur Stütze zu dienen, bietet die Association der Vorstellungen vielmehr ein schlagendes Argument für die alte Lehre von der Seelensubstanz. — **M. de Wulf, La synthèse scolastique. p. 41, 159.** I. Begriff und Eintheilung der Philosophie. II. Metaphysik: 1. Gott als reine Actualität; 2. das contingente Sein, oder Actualität mit Potentialität vermischt: Die Zusammensetzungen 1^0 aus Materie und Form, 2^0 Allgemeiner Wesenheit und Individualität, 3^0 Wesenheit und Dasein. III. Mathematik. IV. Physik: 1. Allgemeine Principien; 2. Himmlische und irdische Körper; 3. Die Psychologie: 1^0 Natur des Menschen (Die Seele, Form des Leibes, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, Creatianismus), 2^0 Die Seelenvermögen (sinnliche und geistige Erkenntniss, sinnliches und geistiges Begehrungsvermögen). V. Moralphilosophie. VI. Logik. Mögen einzelne Probleme in den verschiedenen philosophischen Zweigen abweichende Lösungen erfahren haben, so tritt doch ein gemeinsamer Charakter zu tage, der die Scholastik von den modernen philosophischen Richtungen unterscheidet. Ihr Dualismus ist unvereinbar mit dem neueren Monismus. Wie ihre Theodicee creatianistisch ist, so erkennt sie im Gegensatz zum Pantheismus die Persönlichkeit Gottes an. Ihre Metaphysik des contingenten Sein ist einestheils ein gemässigter Dynamismus, der das Entstehen und Vergehen der Natursubstanzen erklärt und dem Entwicklungsgedanken gerecht wird, anderseits entschiedener Individualismus. Die Psychologie der Scholastik ist spiritualistisch nicht materialistisch, experimentell nicht aprioristisch vorgehend, objectivistisch nicht subjectivistisch. Dementsprechend auch ihre Moralphilosophie. — **J. Halleux, Le problème de l' ordre social. p. 97.** Darlegung der verschiedenen Lösungsversuche der Frage nach dem Ursprung der Staatsgewalt. I. Fragestellung. II. Christliches Gesellschaftsrecht. III. Die Vertragstheorie. IV. Naturalistische Auffassung. — **Cl. Piat, La valeur morale de la science d' après Socrate. p. 119. — L. Noël, La conscience de l' acte libre et les objectiions de M. Fouillée. p. 131.** Die Deterministen haben den vorzüglichsten Beweis für die Willensfreiheit aus dem Bewusstsein zu verdunkeln gesucht. Die Bedenken, von Fouillée in der Schrift: „Liberté et Déterminisme" zusammengestellt, werden einzeln geprüft. — **D. Mercier, „Ecco l' allarme!" — Un cri d' allarme. p. 144.** Richtet sich gegen die von Prof. Billia in Turin gegen den Neuthomismus erhobenen Anklagen, als ob derselbe dem Atheismus zusteuere. — **Mélanges et Documents:** La traduction française de la terminologie scolastique. p. 66, 187. — H. Lebrun, La réproduction. p. 68, 179. Handelt über die verschiedenen Zeugungstheorien. — Bulletins bibliographiques: Bulletin cosmologique. p. 77-90. Bulletins d' Histoire de Philosophie moderne. p. 192-209. — Comptes-rendu's: Besprechung

philosophischer Novitäten. p. 91-94; 209-215. — Revue des périodiques. p. 216-220. — Sommaire idéologique: Eine Classification philosophischer Werke und Artikel aus verschiedenen Zeitschriften. (Forts.)

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.

Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1899.

13. Bd., 4. Heft. M. Glossner, Scholastik, Reformkatholicismus. und reformkatholische Philosophie. S. 385. Gegen Jos. Müller's „Der Reformkatholicismus, die Religion der Zukunft" und „System der Philosophie." — **M. Grabenau, Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee. S. 408.** „Was ist die Auffassung des hl. Lehrers von der metaphysischen Wesenheit Gottes, und ist diese Gottesidee des Aquinaten Quelle und Grund für den Genius seiner Schrift?" „Die grossartige Auffassung des hl. Thomas von der Aseität, von der höchsten actuellsten Erkenntniss Gottes und der unendlichen Immaterialität des göttlichen Seins, mit einem Worte: des Aquinaten erhabene Gottesidee hat den nachhaltigsten Einfluss auf den Genius seiner Schriften ausgeübt." — **Joh. Zmauc, Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' von Aquin über die Willensfreiheit. S. 444.** Ohne Metaphysik ist das Problem der Freiheit freilich nicht zu lösen, indessen kommt zunächst die ethische Seite, und da es keine Ethik ohne Psychologie gibt, die psychologische in betracht. So bleibt z. B. „ohne Verständniss des *intellectus agens* auch die Willensfreiheit unverständlich." — **E. Commer, Fra Girolamo, Savonarola. S. 460.** Die Kernfrage ist die Legitimität Alexander VI., gegen den sich S. empörte. Diese wird von S. bestritten, weil die Wahl simonistisch war. — **C. v. Miaskowski, Beiträge zur Krakauer Theologengeschichte des 15. Jahrhunderts. S. 479.** — **M. Glossner, Zur Abwehr. S. 500.** Antwort auf eine Frage des Prof. Dr. Braig.

14. Bd., 1. Heft. Glossner, Scholastik, Reformkatholicismus und reformkatholische Philosophie. S. 17. Das Urtheil über J. Müller's System der Philosophie lautet: „Ausgehend vom isolirten phänomenalen Ich entgeht der Vf. dem extremsten Phänomenalismus und Idealismus nur durch fortlaufende Concessionen an den gesunden Menschenverstand und an die traditionell überkommenen und »unbewusst« von ihm festgehaltenen Anschauungen einer scholastisch-theologischen Bildung." — **E. W. M. Minjon, Das Wesen der Quantität. S. 47.** „Nach Aristoteles und dem hl. Thomas ist das *ens*, welches wir unter dem Namen Quantität oder Ausdehnung verstehen, in Wirklichkeit nichts Anderes

als dasjenige Accidens, welches den körperlichen Substanzen ihre *divisibilitas*, Theilbarkeit verleiht, *in ea quae insunt*, in ihre (materiellen) Theile derart theilt, dass jeder derartige Theil ein für sich seiendes, individuelles Ding, ein Suppositum derselben Art sein kann" — **E. Commer, Fra Girolamo Savonarola. S. 55.** Die Wahl Alexander's VI. S. hält die Wahl Alex. VI. als simonistisch nach den Principien des hl. Thomas und seiner Schule für ungiltig; er war also in *bona fide*.

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1899.

6. Jahrg., 2. Heft. M. Lobsien, Ueber den Ursprung der Sprache. S. 81. Zur Philosophie des Sprachursprungs: theistisch-traditionalistischer, heroischer, anthropologischer Standpunkt. — **O. Willmann, Der Neukantianismus gegen Herbart's Pädagogik. S. 103.** In der Schrift: „Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre" (Stuttgart 1899) eröffnet P. Natorp eine Polemik gegen Herbart's Pädagogik zu gunsten Kant's. Freilich die Autonomie des Willens hat Herbart stark bekämpft. „Es bedarf nicht viel Scharfsinn, um zu erkennen, dass Kant damit berechtigte Forderungen an den Sittlich-Handelnden stellt: aber die Selbstthätigkeit und die Verinnerlichung des Gesetzes bis zum Widersinn hinaufschraubt, indem er sie zur Selbstgesetzgebung erhöht. Der tugendhafte Christ identificirt sich mit dem Gesetze, der Kantische Tugendheld identificirt das Gesetz mit sich. Damit wird aber die Sittlichkeit zur Selbstherrlichkeit gemacht, dem egoistischen Triebe ausgeliefert und so in ihr Gegentheil verkehrt. Heute ist das Verständniss dafür, dass sich Autonomie und Sittlichkeit ausschliessen durch die Consequenzen, die Fr. Nietzsche aus Kant's Moral zog, und die sie *ad absurdum* führen, angebahnt." Herder sagt: „Nachachtung verlangt das Gesetz, nicht speculativ stolze Achtung, weil ich es mir und der ganzen Natur gebe.... Kein Moralprincip ist unlauterer, als die anmaassend stolze Selbstachtung.... Welcher Vater, frage ich selbst, wünscht, dass sein Sohn ein Autonom Kantischer Art werde?" — **J. Geyser, Die psychologischen Grundlagen des Lehrens. S. 109.** Bei dem Schüler ist die Bewusstseinsbewegung eine ganz andere als beim Lehrer; darum muss dieser wieder Schüler werden. Um die Aufmerksamkeit zu erhalten, muss die Bewusstseinsbewegung des Schülers durch geeignete Mittel beeinflusst werden, das ist, was man das Interessantmachen des Ueterrichts nennt.

3. Heft. M. Lobsien, Ueber den Ursprung der Sprache. S. 177. Der streng psychophysische oder metaphysische Standpunkt ist vertreten durch die Namen Steinthal, Lazarus, Hermann, Paul. „Der Reflexlaut Steinthal's, die Wundt'sche Trieb- und Ausdrucksbewegung

enthält ein metaphysisches Problem:" — **S. Rubinstein, E. v. Hartmann's Schöpfungslehre. S. 196.** „Diese ist theils aus der »Philosophie des Unbewussten«, theils aus der »Kategorienlehre«, wohl eines der grossartigsten Vermächtnisse an den Culturgeist, zu entnehmen:" H. stimmt in zwei Punkten mit der Bibel überein, in der Trinität und in der Schöpfung aus nichts. Seine Trinität bildet das überweltlich Subsistirende mit seinen beiden Accidentien: Wille und logische Idee: Metalogisch, alogisch und logisch. Das Absolute ist in seinem Uebersein, in dem es nicht existirt, sondern subsistirt und wohnt, über alles erhaben, weder logisch noch unlogisch. Der Wille in seinem blinden Drange zum Sein ist alogisch, nur die Idee, welche sich hinreissen lässt, den Willen mit Inhalt zu erfüllen, gibt ihm eine Directive, daher die Spuren von Teleologie in der Welt. Wille und Idee gehen übrigens in der All-Einheit des Absoluten auf. — Aus Nichts entsteht die Welt, insofern das Atom-substanzlose Bewegung der Träger der Kräfte ist; ein System von Atomkräften bildet die Materie. Das Ursprüngliche in der objectiven Sphäre sind atomistisch-dynamische Intensitätsunterschiede (Willensbewegungen), diese bilden in der subjectiven Sphäre die Qualität. — **F. Hollkamm, Einige Bemerkungen zu Hiltig's „Glück:" S. 204.** Dieses Werk, welches in seinem ersten Theile schon das 30.-34. Tausend zählt, weist die blasirte Welt wieder auf das Christenthum, als allein beseligende Macht hin. Freilich will der Vf. von Philosophie und Theologie nichts wissen; er bedauert es, dass durch die spitzfindigen Griechen und Paulus, dem Theologen unter den Aposteln, dasselbe uns zugegangen ist; ein rein semitisches Christenthum wird reiner sein. — **C. Ziegler, Das Würzburger Schuldrama. S. 214.** Scharfe Kritik über die Maasregelung des Lehrers Zillig durch die Würzburger Schulbehörde.

4. Heft. O. Flügel, K. Just, W. Rein, Herbart, Pestalozzi und Herr Professor Natorp. S. 257. Flügel richtet sich gegen die Angriffe, welche Natorp gegen die Psychologie Herbart's vorgebracht, Just gegen die ethischen und Rein gegen die pädagogischen Angriffe.

Miscellen und Nachrichten.

Zur Psychologie des Lesens haben Benno Erdmann und sein Schüler R. Dodge interessante Untersuchungen angestellt.[1]) Von physiologischem Interesse beherrscht werden die auf denselben Gegenstand gerichteten Experimente von Valentin, Aubert, Dondert, Helmholtz, und sie bezogen sich fast nur auf das Erkennen und Aussprechen zusammenhangsloser Buchstaben. Vom allgemeineren Standpunkte aus sind die Reactionsversuche von Cattel unter der Direction Wundt's über Erkennen von Figuren, Buchstaben ausgeführt worden, welche wir in den Auszügen aus den »Pilos. Studien« in dieser Zeitschrift mitgetheilt haben. Nach Grashey und Sommer wurde das Lesen von psycho-pathologischem Standpunkte aus (man erinnere sich an den Fall Voigt) experimentell untersucht. Erst Goldscheider in Verbindung mit R. Fr. Müller haben der psychologischen Seite der Frage mehr Aufmerksamkeit zugewandt.

B. Erdmann und Dodge haben auf dieser Grundlage, besonders an Cattel d. h. Wundt sich anlehnend, die ganze Tragweite der Frage in's Auge gefasst und mit feineren Methoden und verbesserten Apparaten die zwei Bestandtheile der Lesethätigkeit ihrer Untersuchung unterzogen: 1^0 die optische Wahrnehmung und das Erkennen gedruckter Schriftzeichen; 2^0 die Reproduction der entsprechenden Lautzeichen.

Es ergab sich, dass bei unverrückter Kopfhaltung ein regelmässiger Wechsel zwischen Bewegungen und Ruhepausen der Augen stattfindet. „Das optische Erkennen der Schriftzeichen beim Lesen erfolgt ausschliesslich während der Ruhepausen des Auges." Dass geläufige Texte schneller gelesen werden als ungeläufige und fremdsprachige, war von vornherein zu erwarten.

Wie viel kann man zugleich von einer Druckzeile deutlich wahrnehmen? Die Felder simultanen Erkennens beim Lesen waren grösser als die Gebiete deutlichen Wahrnehmens der einzelnen in ihnen enthaltenen Schriftzeichen. Der erste Fixationspunkt jeder Zeile liegt nun etwa ein halbes Gebiet deutlichen Wahrnehmens vom Anfang der Zeile mehr nach rechts, der letzte noch weiter vom Zeilenende nach links. „Eine für das Weiterlesen aufgrund einer neuen Fixation erfolgreich re-

[1]) Psychologische Untersuchungen über das Lesen. Auf experimenteller Grundlage. Halle 1898.

agirende Blickbewegung ist bei einer Expositionszeit von 0,188″ vollständig ausgeschlossen. Es bedarf also einer längeren Zeit, um die Buchstaben zu fixiren und zu lesen.

Weiter fanden sie, dass wir unter den gleichen Expositionsbedingungen 4-5mal so viel Buchstaben im Wortzusammenhang als solche ohne Wortzusammenhang laut zu lesen imstande sind. Dabei wirkt aber nicht blos die „feste associative Fügung des Lautganzen", sondern auch die Gesammtform des Wortes als optisches Ganze. Versuche mit sehr kleinen Buchstaben zeigten nämlich, dass wir „uns optisch-geläufige Schriftwörter unter Bedingungen erkennen, die jedes Erkennen der einzelnen Buchstaben ausschliessen." Schon Cattel hatte behauptet, dass die Worte als Ganzes gesehen würden, nicht durch Buchstabiren. Goldscheider und Müller haben einzelnen „determinirenden Buchstaben" bei dem leichteren Erkennen eines Lautganzen eine Rolle zugewiesen; Erdmann und Dodge bestreiten dies und nehmen „apperceptive Verschmelzungen" an, welche durch frühere Leseübung eintreten, im Gegensatz zur Association durch selbständige Erinnerungsbilder. Unter Umständen muss freilich mit dem Auge buchstabirt werden, wenn „sowohl die Gesammtform des Wortes als auch die einzelnen Buchstabenformen" nicht deutlich und aus dem Zusammenhang nicht errathbar sind. Der bekannten Bedeutung der Worte wollen die Vf. keinen Einfluss auf die Zeitverkürzung zugestehen, sie haben von ihr absichtlich abgesehen, weil ihre Reproductionszeit in den gemessenen Zeiten nicht zum Ausdruck kommt, aber es kann doch wohl nicht bezweifelt werden, dass man ein bekanntes Wort schneller auffasst als ein unbekanntes. In manchen Punkten werden die Cattel'schen Resultate über Erkennen von Figuren, Buchstaben usw. bestätigt. „Die Zeiten für die adäquaten Lautreactionen auf je eins von 26 eingeprägten ... Schriftzeichen sind beträchtlich grösser als die Zeiten für die inadäquate aber gleichförmige Lautreaction auf eine helle Fläche in Buchstabengrösse." „Die Zeiten für die adäquaten Lautreactionen auf je eins von 26 eingeprägten, in willkürlicher Folge exponirten 4-buchstabigen Wörtern sind etwas kürzer als die Zeiten für die entsprechenden Reactionen auf Buchstaben." [1])

Auch der Amerikaner Edm. B. Huey hat Experimente zur Physiologie und Psychologie des Lesens angestellt.[2]) Zunächst suchte er zu ermitteln, ob bei horizontaler Anordnung der Buchstaben das Lesen leichter sei, schneller erfolge als bei verticaler. Bestehen die Worte ohne Bedeutungszusammenhang aus wenig Buchstaben, bis 4, so erfolgt das horizontale Lesen leichter, von 12 Lettern an wird vertical rascher gelesen, bei 5-11 Lettern ist das Resultat schwankend. H. bestätigt

[1]) Vgl. Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philosophie. 1899. 2. Heft. S. 239 ff. — [2]) Preliminary experiments in the physiologie and psychologie of reading. The American Journal of Psychol. 1899. p. 575-586.

das Resultat von Erdmann und D.: die Zunahme der Lesezeit erfolgt viel langsamer als die der Wortlänge.

Von einem zusammenhängenden Lesestück wurde zuerst die letzte Hälfte eines jeden Wortes bedeckt, und 85,1 % wurden richtig gedeutet; wurde die erste Hälfte bedeckt, nur 69,9 %.

Inbezug auf die Augenbewegungen und deren Pausen stimmt er in seinen mit einem anderen Apparate angestellten Experimenten mit Erdmann überein: die Rechtsbewegung des Auges ist durch mehrere Ruhepausen unterbrochen, der erste und letzte Fixationspunkt liegen etwas innerhalb der Zeilenenden.

Die Zahl der Bewegungen ist mehr eine Function des Lesestoffes als der Winkelbewegung des Auges. Bei 21 *mm* Zeilenlänge wurde ohne seitliche Bewegung gelesen.

Die feinere Structur des Nervensystems. Die Neuronenlehre, nach welcher das Nervensystem aus einer Summe von Einheiten sich zusammensetzt, welche aus Zellen, Nervenfortsatz und Endverästelung bestehen, hat neuerdings gewichtige Angriffe erfahren. St. Apáthy[1]) hat durch feinere Untersuchungen die Neuronen in Fibrillen aufgelöst, und spricht sie als die eigentlichen Leiter der Nervenprocesse an. Albr. Bethe[2]) hat an niederen Wirbelthieren dieselbe Beobachtung gemacht und will an die Stelle der Contiguitätshypothese wieder die Continuitätstheorie gesetzt wissen. Indem er auch bei den Nerven der höheren Thiere und des Menschen ähnliche Resultate erhielt[3]), glaubte er schliessen zu können: Die Primitivfibrillen finden sich in den Ganglienzellen aller Wirbelthiere. Das Neuron ist keine anatomische und physiologische Einheit. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Dendriten und Achsencylinder besteht nicht; erstere sind also auch nervöser, nicht nutritiver Natur.

F. Nissl[4]) schliesst sich der Fibrillentheorie Apáthy's und Bethe's an, weist aber den Neuronen eine andere Function zu als jene Forscher, die übrigens in diesem Punkte auch verschiedener Meinung sind.

Gegen Bethe richtet M. v. Lenhossék[5]) eine scharfe Kritik, auf grund deren er die Neuronenlehre für nicht widerlegt erklärt. Einen directen Zusammenhang der Fibrillen zweier Neuronen habe ja Bethe nicht beobachtet, die Ausführungen Apáthy's hält er nicht für überzeugend.

Auch A. Goldscheider[6]) ist von der jetzt noch ziemlich allgemein angenommenen Neuronenlehre so überzeugt, dass er sie für Pathologie und Therapie zu verwenden unternimmt.

[1]) Das leitende Element d. Nervensystems. Mittheilungen aus der zoolog. Section zu Neapel. 1897. — [2]) Das Centralnervensystem von Carcinus Maenas. Aus dem physiol. Instit. der Universität Strassburg. 1898. — [3]) Ueber die Primitisfibrillen in den Ganglienzellen vom Menschen ... Morphol. Arbeiten, Herausg. von Schwalbe 8. 1898. . [4]) Nervenzellen und graue Substanz. Münch. Medic. Wochenschrift. 1898. — [5]) Neurol. Centralbl. 18. 1899. — [6]) Die Bedeutung der Reize für Pathologie und Therapie im Lichte der Neuronenlehre. Leipzig 1898.